

١٣٧

مَجَلة تُرَاثية فَصلية مُحكّمة

تصدرها وزارة الثقافة - دار الشؤون الثقافية العامة

الجلد الخامس والثلاثون - العدد الاول - سنة ٢٠٠٨



مجلة تراثية فصلية محكمة

تصدرها وزارة الثقافة - دار الشؤون الثقافية العامة

المجلد الخامس والثلاثون

العدد الاول - ٢٠٠٨م - ١٤٢٩هـ

الأسعار

العراق: ٥٠٠ دينار، الأردن: ديناران، الإمارات: ٣٠ درهماً، اليمن: ٣٠ ريالاً، مصر: ٣ جنيهات، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٦٠ ديناراً، تونس: ديناران، المغرب: ٣٠ رهماً.

عنوان المراسلة

دار الشؤون الثقافية العامة
- الأعظمية -
ص. ب: ٤٠٣٢ بغداد
جمهورية العراق
هاتف: ٤٤٣٦٠٤٤
فاكس: ٤٤٨٧٦٠

المشاركة السنوية

٥٥ دولارا في الأقطار العربية.
في دول العالم الاخرى

المحتوى

الافتتاحية

بحوث ودراسات

عرض ونقد

نصوص محققة

أخبار التراث العربي

القرآن الكريم متبوعٌ لا تابع

القرآن الكريم معجزة الرسول الأعظم (ص) الذي أُوحي له برسالة السماء: الإسلام، واختلف المسلمون في وجه إعجازه؛ فمنهم من قال بـ((الصرفة)) يريد أنّ الله قد صرف قلوب المشركين أن يأتوا بمثله، وهذا الرأي ينتصر لقدرة الله تعالى أكثر مما ينتصر لكتابه العزيز. وإلاّ فأيّ إعجاز في أن يُلقى الإنسان على أثباج البحر مكتوفاً وأن يؤمر بالاّ يبتلّ:

ألقاه في اليمّ مكتوفاً وقال له:

إيّاك ، إيّاك أن تبتلّ بالماء

وإذاً، لو لم يصرف الله قلوب المشركين عن الإتيان بمثله لأتوا. ومنهم من قال إن وجه إعجازه هو بلاغته المنقطعة النظير، وللآخرين آراء لا أريد أن أعرض إليها.

ولكنني أريد أن أعرض إلى الإعجاز العلمي فيه فأقول:

لم نسمع بهذا الوجه في العصر العباسي، وخصصتُه بالذكر من بين العصور الأولى، لأنه عصر الفلك، والكيمياء، والطب؛ والكحالة وما إليها من علوم؛ أقول: لم نسمع، لأنه لم يكن بالمسلمين حاجة الى علوم الآخرين، فأمّا حين بدأت الثورة الصناعية في بريطانيا، وتوالت الكشوفات العلمية، والاختراعات المذهلة، فقد صار بالمسلمين حاجة أن يفسّروا آيات الكتاب العزيز على وفق هذه الكشوف، وهذا مذهب خطير.

أما وجه خطورته فهو أن نجعل القرآن العظيم تابعاً لا متبوعاً وإلاّ فما معنى قول أحدهم عن قوله تعالى في الذاريات: ٤٧ "والسماء بنيناها بأيدٍ وإنّا لمُوسعون" ((يقولون إن أنشتاين اضطر أن يضيف الى إحدى معادلاته الرياضية رقماً يدعى ... الرقم الكونيّ الثابت، وأثبت العالمان أدوين هابل، وميلتون هيوميسن في سنة ١٩٣١ أن الكون في حالة تمدّد)).

ولست أعرف حتى الآن كيف تكون السَّعة هي المدّ، أو التمدّد، ولكن هكذا شاء بعض أنصار الإعجاز العلمي في القرآن العزيز أن يقولوا.

ويقول الدكتور حسب النبي (وهو فيزياويّ مصري): ((القرآن تعرّض لقضايا علمية كثيرة منها موضوع خلق الكون، الزمان والمكان يشير الى أن الله خلق الكون في ستة أيام، والأيام عند الله هي فترات زمنية وليست أياماً بالمعنى الأرضي؛ لأن الزمن نسبيّ وليس مطلقاً، وهو ما يتّفق والعلم الحديث والنظرية النسبية)).

ولك أن تسأل ـ وأنت تقرأ هذا الكلام ـ عن عرب الجاهلية والعبريين حين سمّوا السبت سبتاً، وشبات،

عطلة المسلمين يوم الجمعة، وهو يوم تمام خلق الكون، وعن تحريم اليهود العمل يوم السبت، بل حتى الطبخ في البيوت، ولك أن تسأل أيضاً عن عدد الشهور في القرآن، وعند الله؟

وإن عجبت فاعجب من أن الدكتور رامي محمد سامي ـ وهو سوريّ ـ قد ذهب في بحث لغة أعضاء الإنسان إلى القول بأنّ ((هذا العلم أساسُه قول الله تعالى في سورة يسن: "اليوم نختم على أفواههم وتُكلِّمنا أيديهم وتشهد أرجلُهم بما كانوا يكسبون". واستنتج من كلِّ ذلك أن الله هو الذي وضع قواعد التحقيق، واكتشف جهاز كشف الكذب !

فهل رأيتم ربّاً قبل الله تعالى علوّاً عظيماً رضي لنفسه أن يكون شرطيّ مخابرات ؟!

أيها الناس اسمعوا وعوا، وإذا سمعتم فانتفعوا، وقاطعوا كتباً مثل:

ـ وغداً عصر الإيمان ـ للشيخ عبد المجيد الزنداني.

ـ كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانية والنباتات المعدنية)) ـ للشيخ الطنطاويّ جوهري.

ـ القرآن، محاولة لفهم عصري ـ لمصطفى محمود.

ـ القرآن والتفسير العصري ـ لبنت الشاطيء

ـ التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق، لهند شلبي.

قاطعوا هذه الكتب وأمثالها، ولكن اسألوا هؤلاء المتنطعين بالنظريات العلمية أن لماذا لم تتحدثوا عنها قبل أن يكتشفها الغرب، فيقولوا بها، واسألوهم أن ماذا لو ثبت خطل نظرية أنشتاين بعد خمسين سنة أو مائة ؟! ماذا سيكون إيمان أبنائنا بالقرآن العظيم، وبالإسلام الحنيف؟!

وأقول لكم كيف سيكون هذا الإيمان حين يهلّ عليهم داعية إسلامي وهابيّ فيفسّر لهم قوله تعالى : "يا معشر الجنّ والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا، لا تنفذون إلاّ بسلطان"

أقول: سيُفسِّر لهم قوله تعالى أن المقصود بسلطان النفوذ هوسلطان بن عبد العزيز آل سعود .

ولنكن وهابيّين جميعاً وأقول:

سيشتمني الجهّال أني نقدتهم

وحسبي فخراً أن سيشتمني الجهلُ

رئيس التحرير

فلسفة الحضارة عند ابن خلدون

أ.د. قيس هادي احمد
مركز احياء التراث العلمي العربي
جامعة بغداد

مقدمة:

شغلت المسألة الحضارية أذهان الفلاسفة والمفكرين منذ أقدم العصور، ومازالت تحتل مكانة متميزة في الدراسات الحديثة والمعاصرة. وقد كان الفلاسفة المسلمون يتناولون هذه المسألة في فلسفاتهم، بصورة عامة، حيث انصب اهتمامهم على الجوانب الأخلاقية والسياسية والادارية، كما انصب أيضاً على الجوانب التربوية والاجتماعية والاقتصادية، حريصين على الالتزام بالتعاليم الدينية، فمن محددات الزواج ــ مثلاً ــ المقدرة على الإعالة، ومن محددات تعدد الزوجات، العدالة بالمثل، ومن محددات الطلاق النفقة...الخ، فالقاعدة العامة في الفكر الاسلامي ربط العامل الحضاري بالعامل الاقتصادي، الى جانب العامل الأخلاقي.

ومن الكتابات التي تناولت المسألة الحضارية بالنصيب الأوفر من الاهتمام، كتابات ابن خلدون (١٣٣٢ ــ ١٤٠٦م) (٧٣٢ ــ ٨٠٨هـ)، حيث درس في كتابه المشهور (المقدمة) الحضارة الإنسانية من جميع جوانبها، باسلوب يقترب الى حد كبير من اسلوب الدراسات العلمية الحديثة في هذا الموضوع. فقد تناول ابن خلدون في مقدمته نمو السكان ونظرية التغيرات الحضارية الدورية، وعلاقتها بالظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية... الى جانب الاهتمام بتصنيف السكان وتوزيعهم الجغرافي والعوامل الطبيعية المؤثرة في البشر في ذلك....الخ من المباحث المتخصصة في الدراسات الحضارية الحديثة. بحيث يمكن عد ابن خلدون أول من وضع بحثاً منظماً في فلسفة الحضارة، حيث قام بدراسة علمية تجريبية في الجغرافية الاجتماعية بالإضافة الى دراسته العلمية المنظمة لعلم الاجتماع والتاريخ. واذا كانت دراسة مظاهر الاستقرار والاستيطان أو ما يسمى بـ ((علم العمران) احدى ابرز الدراسات الحضارية، فإن ابن خلدون، كان أول من اطلق هذا الاسم (العمران) وأفرد فيه فصولاً مستقلة، بشكل لم يسبقه اليه أحد.

وجدير بالإشارة الى أن الظواهر الحضارية من بشرية وطبيعية لم تدرس عند إبن خلدون لمجرد وصفها أو الدعوة اليها، كما كان شأن الذين سبقوه في هذا المجال، بل قام بتحليلها، بحيث يصار الى الكشف عن طبيعتها، والأسس التي تقوم عليها. والقوانين التي تخضع لها.(1)

واذا كانت الدراسات الحضارية في عصرنا الراهن تنصب على عدد ومواقع وتوزيع البشر ومعدل زيادتهم وتركيبتهم، والتغيرات التي تطرأ على هذه الظواهر، فإن ابن خلدون قد سبق الى ذلك حينما تولى في مقدمته دراسة وشرح معظم تلك المتغيرات.

الحضارة الإنسانية على اسس علمية

بينما كان فلاسفة اليونان والمسلمين يحاولون تثبيت شرعية النظر العقلي في الماهيات والمبادئ الأولى، معتمدين على المنطق والقياس، وقف ابن خلدون وغير اتجاه الفكر وحدد للبحث والتأمل

موضوعاً جديداً هو الكائن الإنساني الموجود في سياق التطور الاجتماعي التاريخي.

إنه لا يتحدث عن الإنسان فرداً أو جماعة كما لو كان مقطوعاً عن ظروفه المادية والمعاشية، بل هو إنسان مرتبط بالأرض وبالعادات التي يقدمها له مجتمعه ويقيده بها، ويضبط تصرفاته بقوانينها، أي إن انسان ابن خلدون. ليس ذلك الذي ابتعد به المثل الأعلى الفلسفي عن حقيقته وواقعه، حتى جعله إنساناً متعارضاً مع الكون، فالإنسان الخلدوني جزء من الكون، فإذا أردنا أن نغيره فيجب أن نغير محيطه أولاً. أما إهمال ظروفه والاهتمام به بعيداً عنها، فهو عبث لا طائل من ورائه.[٢] فالإنسان تؤثر فيه الطبيعة بمقدار ماتؤثر في غيره من الكائنات، ولأهمية تأثير المحيط في حياة الإنسان ـــ عند ابن خلدون ـــ يرى أن الفكر اذا ترك لإمكانياته الخاصة اصبح هزيلاً، مهما توهم بأنه غني في ذاته، لأن ثروته الحقيقية لا تكمن في العقل وحده، بل في المحيط الذي يعيش فيه وكيفية التوافق والتفاعل معه.

أي إن عالم الإنسان ومشاعره ونظرته الى الحياة منبثقة من الظروف الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تحيط به، وإن عليه السيطرة على كل تلك الظروف وتسخيرها في خدمته.

وقد أشاد ابن خلدون بمهاجمة المفكرين المسلمين للمنطق الأرسطي والمنهج القياسي، ولو أنها كانت لأسباب دينية، إلا أنها ساعدت على التوصل الى البحث التجريبي الاستقرائي في غير العلوم الفلسفية والدينية، فأخذ على عاتقه الالتزام بهذه المناهج العلمية في دراسته للحضارة الإنسانية.[٣]

وفيما يأتي دراسة علمية ضافية قام بها ابن خلدون للعوامل التي تتحكم في زيادة عدد سكان المدن ومواقع سكناهم والخصائص البايولوجية والحضارية لهم. عالجها كلها في ضوء منهجه العلمي التجريبي الذي إتسمت به فلسفته للحضارة الإنسانية بشكل واضح:ـــ

١ـ العوامل التي تكمن وراء زيادة السكان:

عالج ابن خلدون آراء المفكرين والكتاب الذين سبقوه في الدراسات المتعلقة بزيادة السكان وتغيراتهم العددية، ولم يكتف برد آرائهم دون التعليق عليها، وإقامة الحجة على بطلانها، بل إنه اكد أيضاً ضرورة التحقق من مدى صحتها، لذلك قال (فلا تثقن بما يلقى اليك من ذلك، وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه) لقد كانت لابن خلدون فكرة واضحة عن قوانين زيادة السكان قبل العالم الأوربي المشهور (مالثوس) بأربعة قرون. وضرب لهذه الفكرة مثلاً في مقدمته مما نقله عن المسعودي ومؤرخين آخرين.. من ان فلول بني إسرائيل ـــ وكما أحصاهم نبي اليهود (موسى) في المدة التي قضوها في صحراء سيناء بعد خروجهم من مصر تائهين، كانوا ستمائة الف أو يزيدون ممن يطيقون حمل السلاح.

وقد رفض ابن خلدون الأخذ بهذا الرقم، لتعارضه مع قوانين زيادة السكان في المجتمع، فقد عد أن ما بين يعقوب وموسى انما هو اربعة آباء.. وتمثل نحو (٢٢٠) سنة، طبقاً لما نقله المسعودي. وقد دخل يعقوب مصر مع اولاده واحفاده وهم سبعون فرداً، وهنا شكك ابن خلدون في صحة تزايد هؤلاء السبعين الى الرقم الذي ذكره المسعودي في اربعة اجيال.

ولا ريب أن وجهة نظر ابن خلدون تتفق، الى حد كبير، مع قوانين زيادة السكان الحديثة. على اعتبار ان سبعين فرداً لا يمكن وصولهم خلال (٢٢٠) سنة الى ما يسمح بتكوين جيش تعداده ستمائة الف نسمة. فلو طبقنا ـــ تجاوزاً ـــ نظرية مالثوس في نمو السكان، والتي تقول بتضاعف عدد السكان كل ربع قرن (اذا لم يقف في وجه تزايدهم اي عائق خارجي، مثل الحروب والأوبئة)، فإن عدد بني اسرائيل يصل في الحقبة المذكورة الى (٣٥٨٤٠) نسمة، وهذا غير مسلم به، لأنه في آخر أيامهم بمصر، كانوا يسامون سوء العذاب، يذبح أبناؤهم وتستحيا نساؤهم، فأين هذا مما ذكر المسعودي في ان افراد جيشهم وجنده كانوا اكثر من ستمائة الف.

ويربط ابن خلدون بين سياسة الدولة وزيادة السكان، فكلما كانت سياسة الدولة سليمة، زادت آمال الرعايا ونشطوا في

العمران. فيكثر النسل، وكلما كانت الدولة فاسدة آيلة للسقوط زادت الحروب والمنازعات فيقل النسل ويقل عدد السكان. ويرى ابن خلدون في سقوط الدولة نتيجة الحروب أو الفساد عاملاً يساعد على اعادة التوازن بين عدد السكان والموارد المادية والغذائية التي لا تكفي أصلاً الا عدداً محدوداً منهم، فحين ينتشر القتل وتكثر المجاعات، فان هذا يؤدي الى تقليل عدد السكان، بحيث يتناسب مع الموارد المادية والغذائية التي لا تكفي عدداً اكبر منهم.

وكأننا هنا نستمع الى مالثوس وهو يتحدث عن نظرياته في تبرير نشوب الحروب والمنازعات، وانتشار الأمراض والأوبئة، بأنها ظواهر طبيعية وضرورية، تأتي لتقليل عدد السكان، بحيث يتناسب هذا العدد مع كمية الموارد الغذائية الموجودة في الطبيعة والتي هي محدودة لا تكفي الا عددا محدودا منهم، ولولا هذه الحروب والمنازعات والأمراض والأوبئة، لظهر الخوف من مجاعة عامة يعانيها كل افراد المجتمع.

وفي مجال التقليل من عدد الوفيات أفرد ابن خلدون فصلاً في صناعة الطب والأمراض واسباب الوفاة وعلاقتها بالغذاء وأنواعه.. كما بين قدرة هذه الأمراض على الانتشار بين أهل الريف والحضر.. وأوضح انها اكثر انتشاراً بين سكان المدن مما عند سكان الريف والبدو.

إن تغير عدد السكان يتأثر أيضاً ــ عند ابن خلدون ــ بما يعتقده الناس بخصوص المستقبل من أحداث.. والتوقعات المتفائلة تؤدي الى زيادة الرغبة في الإنجاب، ومن ثم تؤدي الى زيادة عوامل التكاثر السكاني، بينما التوقعات المتشائمة تتسبب في الركود والانكماش السكاني.[4]

ويرى ابن خلدون أن هناك تغيراً طبيعياً دورياً في معدل الزيادة أوالنقصان في عدد السكان، فعندما تكون الدولة قوية تساعد الظروف الاقتصادية الطيبة والاستقرار السياسي على سيادة العمل المثمر فيرتفع الدخل وتتحقق الرفاهية المادية، فيزداد السكان نتيجة تشجيع الزواج والحد من الوفيات. ثم ترتفع الضرائب في بداية سقوط الدولة وتظهر تغيرات من شأنها قيام الفساد السياسي والانكماش الاقتصادي، مما يؤدي الى عدم إقبال الناس على الزراعة، فتظهر المجاعات وتكثر الوفيات، وهذا يقود الى التقليل من عدد السكان الى الحد الأدنى. ثم تبدأ بعد عدة أجيال دورة جديدة يتم فيها من خلال قيام دولة جديدة وتحقق استقرار سياسي جديد الى زيادة جديدة في عدد السكان، وهكذا وهنا يظهر تقارب كبير بين ما ذهب اليه ابن خلدون، وما آلت إليه نظريات التغيرات السكانية الحديثة، ومن بينها نظرية (آدم سمث ١٧٢٣ ــ ١٧٩٠م) التي تقوم على اساس العرض والطلب: وترى النظرية في ان توفر فرص العمل يؤدي الى ارتفاع الأجور ثم الى زيادة الرغبة في الزواج والإنجاب فزيادة السكان.. وبالمقابل فإن إنخفاض فرص العمل يؤدي الى انخفاض في الأجور وفي الرغبة عن الزواج وانخفاض عدد السكان. كما ان نظرية (ريكاردو) كانت متأثرة أيضاً بنظرية إبن خلدون، حيث رأى أن انخفاض المعروض من العمال يؤدي الى ارتفاع الأجور والى التبكير في الزواج والى كثرة السكان، في حين أن زيادة العرض في الأيدي العاملة يؤدي الى انخفاض الأجور، الأمر الذي يتسبب في قلة الإقبال على الزواج وبالتالي انخفاض عدد السكان.

٢ـ العوامل التي تكمن وراء التوزيع الجغرافي للسكان:

تناول ابن خلدون السكان من حيث توزيعهم الجغرافي، وبحث في مواطن سكناهم ومراكز انتشارهم. كما اهتم بتحليل العوامل ذات العلاقة بنمط الانتشار والتوزيع... الى جانب دراسته للأسس التي تنظم الهجرة، سواء تلك التي تتمثل في النزوح الريفي نحو المدن او من المدن الى الريف.. بمالها من علاقة وتأثير في التوزيع الجغرافي للسكان.. وفي نظم نشوء مراكز الاستيطان والتجمع، كالمدن والقرى والمساكن وطرق النقل والمواصلات.

وقد ركز ابن خلدون في دراسته لهذه المواضيع على تأثير البيئة الطبيعية في توزيع السكان، ولا ريب فإن تأثر الإنسان بظروف البيئة الطبيعية لا سيما مراكز استيطانه وصفاته واعماله، موضوع قديم،

شغل أذهان المفكرين الأغريق والرومان والمسلمين والأوربيين في العصر الحديث.. ويمكن ان نطالع جانبساً من هذه الاهتمامات في مقدمة ابن خلدون، لكونه أفضل من كتب من العرب المسلمين، بل تفوق على كثير من كتاب عصر النهضة الأوربية في هذا المجال. فلأول مرة يربط ابن خلدون بين حوادث التاريخ والجغرافية وبين العوامل التي تحدد توزيع السكان وانتشارهم واوصافهم والوانهم.

ويعد ابن خلدون من المؤمنين بالحتمية البيئية عامة، والحتمية المناخية خاصة... لذلك فهو يعزو عدم وجود الحضارة في بعض مواقع الأرض الى العامل المناخي، إما بسبب الحر الشديد أو البرد الشديد. ولهذا قامت الحضارات في وسط الأرض، كما يقول ابن خلدون، لإفراط الحر في الجنوب والبرد في الشمال.

وكتب ابن خلدون فصلاً في أسباب قلة سكان مدن أفريقسيا والمغرب، وذلك لكون الجزء الأكبر من سكانها من البدو، ذوي العصبية وهؤلاء يؤثرون العيش في الخيام والإقامة عند قمم الجبال ليحتفظوا باستقلالهم، فيما كانت المدن في الشرق من بلاد الأندلس وفي العراق ومصر وامثالها ذات عدد كبير من السكان.

وبصدد أبرز العوامل الأخرى ذات التأثير في نمط توزيع وانتشار السكان والمستوطنات السكنية... لاحظ ابن خلدون أن العامل الأمين أحد أهم تلك العوامل في تكتل السكان وتجمعهم في قبائل أو مدن.. كي يستطيعوا الدفاع عن انفسهم ضد العدوان. ومع ذلك فإن البدو لا يستطيعون التجمع في مكان واحد.. اذ لاتتاح لهم إلاّ مراع هزيلة. وتحيا هذه الجماعات الصغيرة في العراء، فلا أسوار ولا تحصينات تحميهم، كما هو الحال في المدن. ومن اهم الصفات التي ينميها هذا الأسلوب في الحياة... هو التضامن الوثيق بين أعضاء الجماعة الواحدة... فتراهم دائماً على أهبة الاستعداد لكي يساند بعضهم بعضا.

٣- العوامل التي تكمن وراء الخصائص البايولوجية والحضارية للسكان.

أفرد ابن خلدون فصولاً مستقلة عن تاثير البيئة الطبيعية في التركيبة البايولوجية والحضارية للسكان، فهناك تجمع سكاني بدوي يعيش في البراري والجبال وأطراف المدن، وهناك تجمع حضري يعيش في الأمصار والقرى والمدن.

وفي دراسته للتطور التاريخي للاستيطان، ذكر بان البدو أقدم من الحضر وسابقون عليهم.. والبادية أصل العمران والأمصار امتداد لها، وقد شدد ابن خلدون على التباين التدريجي بين الحياة في البيئة الحضارية والبيئة البدوية، بهدف الكشف عن صور الاتصال والانفصال، والتحولات التي تمر بها المجتمعات لكي تنتقل من خشونة البداوة الى رقة الحضارة.

والمدينة تنشأ من اتساع المصر، الذي هو عند ابن خلدون تجمع سكاني وسط بين المجتمع البدوي والحضري، حيث يتكاثر السكان فيه بالتدريج، ليصبح ريفاً او مدينة، هذا التكاثر الذي هو موجود داخل كل تجمع سكاني، يكون السبب في الانتقال من نوع الى نوع ومن اقليم الى آخر.(٥)

ويرى ابن خلدون أن الموارد الطبيعية والمناخ يحددان الى درجة كبيرة اسلوب حياة التجمعات السكانية وكشف عن العلاقة بين النظام الغذائي والمناخ، وبين صفات السكان وخصائصهم، فالعرب الذين يطوفون بالصحراء ويقتصرون ـــ غالباً ـــ في طعامهم على اللبن، فإن الوانهم أصفى، وأبدانهم أقوى، وأشكالهم أتم وأحسن، واخلاقهم تبعد عن الانحراف وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراك. وقال ايضاً (ان سكان الأقاليم الخصبة يتصفون ـــ غالباً ـــ بالبلادة في أذهانهم والخشونة في أجسامهم... فيما يكون أهل البادية، والذين يعانون الجوع في بلدانهم أحسن ديناً واكثر قدرة على مواجهة الحياة واطول عمراً.

وقد رد إبن خلدون على أولئك الذين يدعون بأن السود هم ولد (حام بن نوح)، اختصوا بلون السواد لدعوة نوح على أبيهم ظهر أثرها في لونه ـــ وهذه كما يرى ابن خلدون غفلة عن طبيعة تأثير الحر والبرد في تحديد لون التجمعات السكانية، فهو يعلل ظاهرة السواد بأن الشمس تعلو وتستمر طويلاً فوق رؤوس بعض السكان

في مناطق محددة من المعمورة، فيكثر الضوء ويزداد الحر، فتسود جلود هؤلاء السكان، ويقابل ذلك في الشمال، حيث لا ترتفع الشمس كثيراً ولا تستمر طويلاً، فيقل الضوء ويزداد البرد، فتبيض جلود السكان. ويتبع ذلك ما يقتضيه البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود وصهوبة الشعور.

المجتمع الحضاري الفاضل على أسس علمية:

ينكر ابن خلدون النزعة الفردية والأنانية، لأن مثل هذه النزعة لا تنتج حضارة ولا مدنية ولا عمراناً، وعليه يرى أن الإنسان لابد ان يكون اجتماعياً وحضارياً، ولكي يبرهن على صحة رأيه يورد دليلين:

الأول: ان الانسان مضطر الى التعاون مع بني جنسه للحصول على الغذاء الذي يحتاج اليه. وفي ذلك يقول (إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه، فلابد من اجتماعه مع الكثير من ابناء جنسه ليحصل القوت له ولهم).

الثاني: ان الانسان مضطر الى الاستعانة بأبناء جنسه لدفع المخاطر عنه لذا يقول (فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته واحدا من الحيوانات العجم ولا سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده، فلا بد من أجل ذلك من التعاون مع ابناء جنسه).[٦]

إن المجتمع الأنساني اذا نشأ وتم عمران العالم به، فلابد من رادع يدفع أفراد المجتمع عن البعض الآخر (لما في طباعهم من الظلم والعدوان) فيكون ذلك الرادع حاجة تفرضها طبيعة الإنسان نفسه كونه مجبولاً على الخير والشر معاً وعلى التعاون والعدوان، من ثمة فإن بقاء الإنسان يتطلب وجود سلطة تحفظ للمجتمع تماسكه وتعمل على تقوية روح التعاون بين أفراده، وكبح عدوان بعضهم على بعض، هذا هو الشرط الحضاري لحياة الانسان الاجتماعية، فلا بد من قيام المؤسسات والقوانين والحاكم والدولة.

السياسة على أسس علمية:

في المقدمة يتحدث ابن خلدون في فصل خاص عن الحضارة الإنسانية، مؤكداً ضرورة وجود سياسة ينتظم بها أمرها، الا انه كعادته وبكل علمية لا يبحث فيما يجب ان تكون عليه السياسة أو يجب ان يكون عليه الحكم، بل يبحث ماهو كائن وحادث بالفعل، وبعبارة اخرى فإن ابن خلدون ينطلق في فلسفته السياسية مما يطبق فعلاً وما يمكن تطبيقه من سياسات وأنماط للحكم، وهذه غير الفلسفة السياسية المثالية التي معناها عند الفلاسفة القدماء ما يجب ان يكون عليه أفراد المجتمع حكاماً ومحكومين حتى يسموا بأنفسهم وبالمجتمع الذي يريدونه داخل مدينة فاضلة.

ويضيف ابن خلدون قائلاً (وهذه المدينة الفاضلة ـ حتى عندهم ـ نادرة أو بعيدة المنال، فيتكلمون عليها على سبيل الفرض والتقدير) حلا نظرياً او تصورياً لمشكلات الإنسان الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والعقائدية. ويرى ان السبب في ذلك انهم متعودون في سائر نظرياتهم على تصورات مثالية بعيدة عن الواقع وما يجري من تغيرات اجتماعية وحضارية، ومن هنا نرى ان ابن خلدون ابتعد عن الفلسفة السياسية بمفهومها التقليدي، ودرس الواقع السياسي، كما هو، لاكما يجب ان يكون. لذلك لا أثر في كلامه للأحكام المسبقة والمثل العليا المجردة واحلام الفلاسفة.[٧]

لقد استقرأ ابن خلدون الواقع السياسي، فلاحظ أسباب فشل سياسة الذين عجزوا عن دفع عمليات التحضر الى الأمام، كما لاحظ بالمقابل السياسة المقابلة التي على اساسها قامت الحضارات وتقدمت اشواطاً الى الأمام. وهي السياسات التي وضع أصحابها تحت تصرف الإنسان ما هو معلوم لكي ينطلق منه نحو اكتشاف ماهو مجهول، أي انطلاق الفكر من الواقع التجريبي الملموس في سعيه نحو الأفضل، وهذا هو منهج الفلسفة العلمية الواقعية الصحيحة، وبهذا ابتعد ابن خلدون تماماً عن التمنيات العقيمة في اقامة النعيم على الأرض والتي هي مجرد اضغاث أحلام مبنية على أسس واهية من الأوهام والخيال.

الهوامش

١) ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون: ص٤ ــ ٨.

٢) عبد الرزاق المكي: الفكر الفلسفي عند ابن خلدون: ص ٨ ــ ١٢.

٣) الدكتور توفيق الطويل: اسس الفلسفة ط٥: ص ١٣٩ ــ ١٤١.

٤) الدكتور خليل اسماعيل: الاتجاهات السكانية في مقدمة ابـــن خلدون: ص ١٧١ ــ ١٧٩.

٥) ابن خلدون: المقدمة: ص ٧٠ ــ ٨٨، ٣٥٥ ــ ٣٦٥.

٦) ابن خلدون: المقدمة ص ٣٠ ــ ٤٠، ٢٥١ ــ ٢٧٧.

٧) محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: ص ٥٠ ــ ٥٨.

المصادر

١ــ ابن خلدون: المقدمة/ج١/ دار العودة: بيروت ١٩٨١.

٢ــ الجابري (محمد عابد): فكر ابن خلدون العصبية والدولة: دار الشـــؤون الثقافية العامة، بغداد، ب . ت.

٣ــ الطويل (د.توفيق): اسس الفلسفة/ ط٥/ دار النهضة العربية، القـــاهرة ١٩٦٧.

٤ــ المكي (عبد الرزاق): الفكر الفلسـفي عنـد ابـــن خلدون / الأســـكندرية ١٩٧٠.

٥ــ إسماعيل (د. خليل): الاتجاهات السكانية في مقـــدمة ابـــن خلدون: مجلة دراسات للأجيال: العدد الثالث ــ السنة السادسة ــ ايلول ١٩٨٦.

٦ــ نصار (ناصيف) الفكر الواقـــعي عند إبـــــن خلدون: الأنجلو المصرية.

دراسة في المنطق الاسلامي الاصيل

د. سعد خميس علي
بغداد : الجامعة الاسلامية

استطاع العقل المسلم أن يصوغ منطقه الأصيل ـــ المعبر عن بنية هذا العقل، والمستند الى الأطر المرجعية التي أقرها العقيدة الإسلامية ـــ والذي طبع الثقافة الإسلامية زمنا طويلا قبل قيام حركة الترجمة التي أبرزت المنطق الأرسطي على حساب المنطق الأصيل. وقد أنتج المنطق الإسلامي ثلاثة علوم أصيلة: الفقه، والكلام، والنحو. وقد كانت المنهجية في هذا المنطق تتمثل في القياس ـــ أساساً ـــ كما عرف عند علماء الأصول والنحويين أو ما عرف عند المتكلمين بالاستدلال بالشاهد على الغائب، حيث يعتمد هذا النوع من القياس على الوصول إلى قيمة ثالثة مشتركةبين الشاهد والغائب أو لنقل بين المقيس والمقيس عليه، من أجل إعطاء الباحث الإمكانية للانتقال من حكم المعلوم إلى حكم المجهول. وقد عرفت هذه القيمة الثالثة المشتركة بين الحكمين ـــ بالدليل عند المتكلمين. أو العلة عند الأصوليين، مثل الإسكار في حالة الخمر، حيث فعلة تحريم الخمر هي حالة الإسكار، والإسكار هو التوصيف الأبرز والأهم للخمر، وأخيراً ان توفر صفة الإسكار في أي مشروب تكون مدعاة أو علة للتحريم. وهنا يظهر منهج القياس الاستقرائي المؤسس للعلم والقائم على الانتقال من جزئي إلى آخر من أجل توظيف القانون العلمي في اكبر كم ممكن من الجزيئات التي تتمثل فيها الظاهرة التي ينطبق عليها حكم القانون العلمي أو حكم جزء منه. ومما يجدر ذكره أن الاستدلال بالشاهد على الغائب ـــ الذي كان معتمد الكثير من المفكرين المسلمين قياساً او منهجا مهما في التفكير. والبحث ـــ يتم من وجهين هما:

١. الاشتراك في الدلالة او ما يعرف بقياس الشبيه عند الأصوليين وكذا عند النحاة.

٢. الاشتراك في العلة.[1]

لقد تأسس القياس في الثقافة الإسلامية على قوانين أو مبادئ ثابتة، فمثلا أن المبدأ الأساس في علم الأصول الذي يحكم القياس هو (دفع المضرة وجلب المنفعة) وكذلك فعل النحاة ـــ مثلاً ـــ فجعلوا من المبدأ القائل: (بخفة النطق على اللسان) أساساً يستند إليه كلام العرب ثم قواعد النحو.

وترجع أصول القياس العقلي إلى القرآن الحكيم، حيث وردت عشرات الآيات التي تدعو إلى النظر والتفكير في الكون والتدبر في ما يحيط الإنسان. هذه الآيات التي يمكن أن تعد إرهاصات أو جذور القياس الأصولي، ومن هذه الآيات: ((فاعتبروا يا أولي الأبصار))، ((أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت))[2] ((او لم ينظروا في ملكوت السماء والأرض وما خلق الله من شيء))[3] ومن هذه الدعوات ـــ وغيرها الكثير ـــ استطاع بعض الصحابة الأوائل ـــ رضي الله عنهم ـــ أن يصلوا إلى وضع الإرهاصات للقياس العقلي في الإسلام قبل اكثر من قرنين من انتقال التراث اليوناني إلى البيئة

الثقافية الإسلامية — من خلال حركة الترجمة التي تولاها بيت الحكمة في عهد المأمون — حيث شكلت حركة الترجمة الواسعة — التي تم فيها نقل التراث الفكري اليوناني إلى العربية من السريانية على نطاق واسع ومن اليونانية على نطاق ضيق — حالة الاحتكاك الأول للفكر الإسلامي بالفكر اليوناني. وتبعاً لذلك القياس العقلي الذي عرفه الصحابة — رضي الله عنهم — كان قياساً أصيلاً اعتمد مبدأ التماثل والتناظر، وقياس الشبيه بالشبيه، وفي هذا السياق يقول ابن خلدون: "إن كثيراً من الواقعات لم تندرج في النصوص الثابتة فقاسها الصحابة بما ثبت. وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله — تعالى — فيها واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه وهو القياس"[4] فيما يقول الزركشي: "أن الصحابة تكلموا في زمن النبي — صلى الله عليه وسلم — في العلل".[5]

لقد كان الطريق ممهداً أمام العقل المسلم للبحث في ظواهر الطبيعة ومستجدات الحياة بعد أن كفى القرآن الكريم ذلك العقل عناء البحث في الوجود أو الميتافيزياء، لأن الطمأنينة الروحية والعقلية — التي وفرها القرآن في هذا الشأن — كانت كفيلة بتحرر العقل المسلم من قيود البحث الوجودي واشتراطات البحث الميتافيزيائي، وهكذا توفر للعقل المسلم الأساس السليم والضرورة للتحرر من ربقة ما وراء الطبيعة، والتوجه بدلاً من ذلك إلى الطبيعة ذاتها للتفاعل معها والبحث في ظواهرها واستنباط قوانينها. الأمر الذي لم يتوفر للعقل اليوناني الذي كان أسيراً لمبحث الوجود الميتا فيزياء فكانت القاعدة الأولى التي انطلق منها العقل اليوناني — هي الميتافيزياء — للتعاطي مع بقية مباحث الفلسفة، وتبعاً لما تقدم فقد ألقت الميتافيزياء بظلالها وإملاءاتها على كل مناحي الفلسفة الأخرى: على مستوى الطبيعة وعلومها المختلفة، وعلى مستوى العلوم الإنسانية خصوصاً علمي الأخلاق والسياسة. وقد كان المنطق من أكثر العلوم التي تأثرت بالأطر الوجودية الميتافيزيائية في الفلسفة اليونانية. فكانت الماهية (ماهية الشيء) هي المنطلق لتحديد تموضعه الوجودي — بعبارة أخرى — كان الواجب أساساً للممكن، كما أن الوجود بالقوة سابق للوجود بالفعل. وكان الجوهر الثابت هو الذي يحدد العرض المتغير، ونتيجة لهذه التسلسلية الارتباطية التي اصطبغ بها الفكر اليوناني فقد كان لمبحث الوجود دور اساس في تشكيل ووضع هيكلية بقية المباحث الفلسفية، الأمر الذي استنفد جزءاً كبيراً من طاقة وجهد العقل اليوناني في أمور لاطائل من البحث فيها على المستوى العلمي — هذا إن لم نقل إن البحث فيها كان — حقا — عائقا أمام حرية العقل الإنساني في البحث في الطبيعة وظواهرها وصولاً إلى صياغة قوانينها العلمية، كما كان عقبة في التعاطي مع الحياة ومستجداتها وصولاً إلى فهم نظريات صيرورتها التاريخية والاجتماعية. هذا فضلاً عن كون بنية الحضارة الإسلامية قد قامت على فلسفة الاستخلاف ((وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة)). والاستخلاف ينطوي على معنى التبدل والتغير المستمرين، والتجديد الدائب في البنى الفكرية التي يقدمها الإنسان، ثم في قوانين حياته وأنظمته المعاشية التي تحدد آليات لحياته في كل عصر من العصور بما يتلاءم مع طبيعة ذلك العصر ومع مقتضيات الظواهر الطبيعية والاجتماعية المحيطة بالإنسان. من أجل غاية أساس هي استيعاب المستجدات والتعاطي مع الحوادث.

لقد جاءت آيات قرآنية عدة متضمنة لأشكال برهانية متنوعة، ومعبرة عن استدلالات منطقية واضحة، وهذا ما اشار إليه (ابن القيم) حيث قال: "فاذا تأملت القرآن الكريم وتدبرته وأعرته فكراً وافياً، اطلعت فيه على أسرار المناظرات وتقرير الحجج الصحيحة وإبطال الحجج الفاسدة، وذكر النقض والفرق، والمعارضة والمنع على ما يشفي ويكفي لمن بصره الله وأنعم عليه بفهم كتابه"[6] ومن الأمثلة على هذه الأدلة البرهانية قوله تعالى ((لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا))[7] حيث تشير هذه الآية إلى وحدانية الله تعالى بالاستناد إلى قضية شرطية متصلة. أما قياس الخلف فقد ورد في قول العزيز

الحكيم: ((ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً))[8] وهذا إثبات أن القرآن الكريم بما أنه لايتضمن اختلافاً أو تضارباً فهو من عند الله. أما النص القرآني ((وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم. قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم))[9] فإنه يقدم مثالاً لقياس التمثيل. وإذا انتقلنا إلى نص قرآني آخر، وهو قوله عز وجل: ((إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لاتفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط...))[10] نجد إشارة جلية إلى المناقضة، حيث أن أمر دخول هؤلاء إلى الجنة مرتبط أو متعلق بأمر مستحيل تبعاً للعقل المقيد بقيد العادة.[11] لقد ورد في القرآن الحكيم العديد من أمثلة الأقيسة العقلية المنطقية، إلا أنها لم تأت بالصورة التي عرفت في المنطق الأرسطي الذي تحدد بالنمط القياسي المعروف والمكون من مقدمتين ونتيجة لازمة عنهما بالضرورة، في حين أن الاقيسة التي وردت في القرآن جاءت باشكال عدة وتضمنت أعداداً من المقدمات المختلفة.

كلّف القرآن المسلمين بأحكام يجب أن يؤدوها وسبيلهم إلى القيام بذلك هو الاستنارة بالعقل. ومثال على هذه الأحكام استقبال القبلة للمسافر أو للبعيد عنها. وحث منهج الرسول (صلى الله عليه وسلم) على الاجتهاد وخصوصاً ولاته المعينين على الأمصار، حيث يروي ابن عبد البر عن معاذ بن جبل، أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لما بعثه إلى اليمن قال له: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال أقضي بما في كتاب الله (عز وجل). قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم). قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال اجتهد رأيي لا ألو. قال: فضرب بيده في صدري، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لما يرضاه رسول الله.[12] ويروي ابن عبد البر — أيضاً — في السياق نفسه عن ابن عمر، قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يوم الأحزاب: لا يصلي أحد العصر إلا في بني قريضة فادركهم وقت العصر في الطريق، فقال بعضهم لانصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم بل نصلي ولم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي (صلى الله عليه وسلم) فلم يصنف واحدة من الطائفتين.[13] فالاجتهاد بالرأي هو الجذر الذي نشأ عنه القياس العقلي وتفرعت منه علوم متعددة مثل الكلام واصول الفقه وحتى النحو، وبرغم بدايته البسيطة في زمن الرسول (صلى الله عليه وسلم). إلا أن القياس العقلي تطور لاحقاً في عهد الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم وأرضاهم) وخصوصاً في عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حتى وصل إلى كونه علماً عقلياً منطقياً متكاملاً يتسم بالأصالة والإبداع، بعيداً عن تأثيرات المنطق والفلسفة اليونانية التي لم تكن قد عرفت بعد في أوساط المفكرين المسلمين.

وفي سياق الاجتهاد وإعمال الرأي يشير ابن القيم إلى أن الرأي وجد بين الصحابة (رضي الله عنهم) في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم) فيقول: "وقد اجتهد الصحابة في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم) في كثير من الأحكام، ولم يعنفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريضة، فاجتهد بعضهم وصلاها في الطريق، وقال: لم يرد منا التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض، فنظر إلى المعنى. واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريضة، فصلوها ليلاً، نظروا إلى اللفظ، وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وأولئك سلف اصحاب المعاني والقياس".[14] بل إن ابن القيم يذهب إلى أبعد من هذا حين يرى أن من أتى بعد الصحابة — رضي الله عنهم — لا يمكن له — بحال من الأحوال — أن يصل في رأيه إلى ما وصل إليه الصحابة — رضي الله عنهم — في هذا السياق، لأن رأي الصحابة — رضي الله عنهم — كان يدعم بنزول القرآن مؤيداً له، ولنا في هذا الصدد أكثر من مثال، لعل أبرزها ما كان يطرحه عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — من رأي في العديد من القضايا مثل: أسارى بدر، وحجاب نساء النبي — صلى الله عليه وسلم —.

والرأي من ناحية المعنى مرادف للقياس العقلي، إذ يقول الشوكاني في تعريف الرأي إنه: "يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة، يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية أو بأصالة الإباحة

في الأشياء أو الخطر على اختلاف الأقوال في ذلك، أو التمسك بالمصالح أو التمسك بالاحتياط"[15] أما القياس فهو (تقدير الشيء على مثيل شيء آخر وتسويته به وقيل: هو مصدر قست الشيء إذا اعتبرته أقيسه قيساً وقياساً، ومنه قيس الرأي، وسمي أمرؤ القيس لاعتباره الأمور برأيه. وله في الاصطلاح معان منها بذل الجهد في طلب الحق..."[16] وبما أن القياس والرأي مترادفان، وبما أن الاجتهاد يقوم على إعمال الرأي، أصبح القياس العقلي والاجتهاد واحد، وهذا مايؤكده الشافعي بقوله: قال: "فما القياس: أهو اجتهاد، أم هما متفرقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد"[17] ويقول الآمدي في معنى الاجتهاد إنه: " في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة، ولهذا يقال: اجتهد فلان في حمل حجر البزارة، ولا يقال اجتهد في حمل خردلة. وأما في اصطلاح الأصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه...".[18]

مكانة المنطق في الفكر الإسلامي

كان للمنطق حضور مبكر في الفكر الإسلامي، وإن لم يأخذ التسمية التي عرفت فيما بعد أثر نقل التراث اليوناني إلى البيئة الثقافية الإسلامية، ولم يكن قد أخذ الصورة النظرية الكاملة التي تبناها ــ لاحقاً ــ بعض المفكرين المسلمين ــ خصوصاً ــ الفلاسفة المشائين المتأثرين بالفلسفة والمنطق اليوناني. فشكلت تسميات مثل: القياس، والجدل، وعلم النظر، وعلم الخلاف. البديل الإسلامي عن مصطلح المنطق اليوناني، وقد ارتبط حضور هذه التسميات وتداولها بالحقبة المبكرة في تاريخ الفكر الإسلامي، ولعل ميدان علم الفقه واصوله كان أول الميادين الذي تعاطى به المسلمون مع المنطق، وفي هذا السياق يقول ابن خلدون واصفاً علم الجدل وصلته بعلم أصول الفقه: "هو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم... ولذلك قيل فيه: إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي وهدمه، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره"[19] أما (طاش كبري زاده) فيقول في صف علم الخلاف ــ باعتباره أحد المناهج عند الباحثين في الفقه واصوله: "وهو علم باحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الإجمالية والتفصيلية، الذاهب إلى كل منها طائفة من العلماء أفضلهم وأمثلهم أبو حنيفة".[20] حيث ان علم اصول الفقه يقوم على عمليات عقلية ويعتمد منهجية منطقية تقوم على الاستنباط وشاهدنا على هذا القول ابن خلدون: :اعلم أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم، ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة واقتصر الناس على تقليدهم، أقيمت هذه المذاهب الأربعة أصول الملة، وأجرى الخلاف بين الآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية، وجرت المناظرات في تصحيح كل مقلد مذهب إمامه، وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم. وكان هذا الصنف يسمى بالخلافيات".[21] ويذهب طاش كبري زادة إلى أبعد مما ذهب إليه ابن خلدون حين يقرن بين علم النظر وعلم المنطق. فيجعله فرعاً من فروع أصول الفقه الأربعة، فيقول: "علم النظر، وهو علم المنطق الباحث عن أحوال الأدلة السمعية أو حدود الأحكام الشرعية، وعلم المناظرة، وهو علم باحث عن أحوال المخاصمين ليكون ترتيب البحث بينهما على وجه الصواب حتى يظهر الحق بينهما، ثم علم الجدل، وعلم الخلاف".[22]

تعد رسالة الشافعي أولى المحاولات المنطقية التي أنتجها العقل المسلم، وذلك لما احتوته من منهج علمي يقوم على وضع قواعد كلية والانطلاق منها للدخول في فرعيات وجزئيات مستنبطة من تلك القواعد ومرتبطة بها، أو ــ بعبارة أخرى ــ وضع الشافعي في مؤلفه المهم (الرسالة) الإطار العام والشامل الذي يجب أن ينطلق منه علم اصول الفقه، وبعد ذلك ربط هذا الإطار الشامل بفرعيات الأقيسة الفقهية اللازمة منطقياً عن ذلك الإطار العام، كما توصل جزئيات المسائل الفقهية المرتبطة منطقياً بذلك الإطار العام. وقد

استند الشافعي في عمله هذا إلى خطوة جدا مهمة تعد أساساً لكل منهج منطقي ألا وهي وضع الحدود أو التعريفات المختلفة المتعلقة بعلم أصول الفقه وبعد ذلك ينطلق من تلك المقدمة إلى التفرع والتجزيئات للتعريفات مع تقديم شواهد وأمثلة حية لكل فرع من تلك الفروع. وفي عرضه للشواهد أو الأمثلة فإنه يقوم بعملية تحليل لها مستخدماً أسلوب الجدل الذي تتجلى من خلاله صور متعددة للعمليات المنطقية خصوصاً الاستدلال. وقد كان الشافعي يستنبط الأحكام الفقهية المختلفة عن طريق الاستدلال.

اعتمد الفكر الإسلامي منطقه الأصيل قبل أن يُعرف المنطق الأرسطي بعشرات السنين. فما الذي كان يحدث طوال قرنين من الزمان؟ هل كان العقل كسيحاً ساكناً! أم إنه كان حاضراً بقوة وفاعلاً بوضوح في البيئة الثقافية الإسلامية؟ ولعل الجواب يأتي صارخاً إذا تم النظر إلى تاريخ الفكر الإسلامي نظرة موضوعية ودراسة حلقاته ومفاصله دراسة علمية دقيقة. نعم، حيث شاد العقل المسلم بنية ناضجة للثقافة الإسلامية اتضحت معالمها جلية في علوم: الأصول، والكلام، والفقه، والنحو. واعتمدت هذه البنية منهجاً دقيقاً يقوم على سند منطقي يتمثل في القياس أو ما يعبر عنه بـ (قياس الغائب على الشاهد) والذي يقوم على الربط بين الشاهد والغائب أو المقيس والمقيس عليه بعامل يجمع بينهما أو يشتركان فيه فيكون مبرراً لسحب الحكم من الأول إلى الثاني أو إطلاق الحكم الذي ينطبق على الأول، إطلاقه على الثاني لاشتراكهما في عامل موحد، وقد اختلفت تسمية هذا العامل المشترك أو الجامع بين الشاهد والغائب، بين المعلوم والمجهول فسماه الأصوليون بالعلة في حين سماه المتكلمون بالدليل، والدليل أو إذا شئت العلة تناظر تماماً ما سيعرف ــ لاحقاً ــ عند الفلاسفة المسلمين بالحد الأوسط ــ في المنطق الأرسطي ــ إلا أن ما يميز المنهج أو لنقل ــ بدون تردد ــ المنطق الإسلامي (الأصولي) عند المنطق الأرسطي يكمن في الغاية المتوخاة من كل منهما ففي حين كانت غاية القياس في منطق أرسطو هي الوصول الى النتيجة، نجد أن القياس الأصولي لا تعنيه النتيجة في شيء ــ لأنها لا يمكن أن تضيف جديداً إلى مقدمتي القياس ــ وإنما يهدف إلى تحديد العامل المشترك أو الجامع (الدليل أو العلة)، وما يميز القياس الأصولي كذلك عن القياس الأرسطي هو أن الأخير يبقى استدلالاً رياضياً صورياً صرفاً لا يمكن مواضعته على حالة أو حالات حسية يمكن ملاحظتها أو استقراؤها، الا ان القياس الأصولي متوفر على هذا الجانب، لا بل هو يعتمد ــ أصلاً ــ وينبني على الاستقراء القائم على الانتقال من الجزئي إلى الجزئي (الاستقراء الناقص) أو على الانتقال من الجزئيات إلى الكلي (الاستقراء الكامل) ولنا في طروحات المتكلمين في هذا الصدد أمثلة شاخصة، حيث يشير القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى النوع الأول من القياس (القياس بالشاهد على الغائب) يتم في شكلين، هما:

١. الاشتراك في العلة، وهو ما عرف عند الأصوليين والنحاة بـ (قياس العلة).

٢. المشاركة في الدلالة الذي عرفه الأصوليين بـ (قياس النسبة).[٢٣]

لقد كان الحد أو نظرية التعريف تشكل اساساً جد مهم من الأسس التي قام عليها المنطق ومن الطبيعي أن تستأثر باهتمام كبير من قبل أرسطو ومن سبقه من الفلاسفة اليونانيين، حيث ترجع في جذورها إلى سقراط الذي يعد أول من صاغ نظرية متكاملة للحدود أو التعريفات، فجاءت نظرية سقراط رداً على الجدل السفسطائي المغالطي الذي برع فيه السفسطائيون كثيراً وجعلوه عماداً للمنهج النسبي الذي وضعوه وحققوا من خلاله انتشاراً واسعاً في اوساط الشباب اليوناني في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد. وجاء أرسطو لاحقاً ليضع الأسس المنطقية التي استندت إليها نظرية الحدود أو التعريفات، وصاغ تصوراً لها يقوم على الربط بين مفهوم الحد والماهية، فاصبح التعريف عنده رديفاً لماهية الشيء ــ بعبارة اخرى ــ فإن التعريف عند أرسطو هو إثبات الخصائص الذاتية الجوهرية

للشـــيء والتي تصف ماهيته؛ غير أن مفهوم التعريف لدى علماء الأصول في الفكر الإسلامي كان مختلفاً من حيث انطلاقه من منطلق آخر مغاير ــ تماماً ــ للمنطلق الذي اعتمد في منطق ارسطو، حيث أن مفهوم التعريف ــ في علم الأصول ــ وكذا لدى الفقـــــهاء والمتكلمين ــ يعتمد أساساً على قاعدة التمايز او التعرض. بعبـارة اخرى إن مفهوم التعريف عندهم كان يعني تحديد الصفات العرضية للشيء والتي بها يتميز الشيء عن غيره أو يتعارض معه ولا علاقـة لمفهوم التعريف لديهم ــ من قريب أو بعيد ــ بـالماهية أو بـفكرة الجوهر ــ كما كان الحال عند أرسطو ــ ومما يجدر ذكره أن مجموع الصفات الخارجية (العرضية) للشـــيء هي المعول عليها في تحديد الشيء وتعريفه لأنه:

أولاً ــ هي الظاهرة للحواس أو للعيان وهي المعول عليها في القياس والتحديد.

وثانياً ــ لأن الأشياء والظواهر الطبـيعية في صيرورة مسـتمرة وخاضعة للتغير والتبدل المستمرين تبعاً لإملاءات سـنن الكون ــ أساساً ــ وتبعاً لتأثير الأشياء والظواهر الطبيعية الأخرى فيها، فعلاً وانفعالاً، تأثيراً وتأثراً. وأســاس هذا التغير هو مجموع الصفات الخارجية للشيء وهي المعول عليها في تحديد مكانة الشيء بين بقـية الأشـياء في الكون، أو دور ظاهرة طبـيعية ما وتأثيرها في بقـية الظواهر. وقد أثبت العلم الحديث صحة التوجه الإسلامي في مجال التعريف فقد أكد حقيقة مهمة، وهي أن الثبات في الطبيعة وقوانينها ضرب من المحال وأنه لا يمكن لماهية ما أن تبقى ثابـتة، ولا أن يعول عليها في كل حين لوصف كنه الشيء وبما يجعل ذلك الوصف معبراً عن مكانة ذلك الشيء بين الأشياء الأخرى، وعلاقته معها تمايزاً أو تعارضاً.

وعود على مفهوم الحد عنه الأصوليين، فهو مايميز الشـيء عن غيره أو ما به يمكن أن نميز الشيء عن غيره، وبالتالي فإن الحد عندهم يتحقق بالذاتيات وسواها، فيكون الحد مطرداً جامعاً لأفراد المعرف ما نعاً لغير المعرف من الدخول في التعريف، في حـين أن مفهوم الحد عند المناطقة (المتأثرين بمنطق أرسطو) هو الدلالة على ماهية الشيء بالإضافة إلى أن المناطقة أكدوا على العلاقة العلية باعتبارها أساساً في الحد المنطقي أما بالنسـبة للأصوليين فإنهم رفضوا قبـول العلية في الحد، وهو مايميز الشـــيء عن غيره. أما التمييز التام الذي يكون بذكر الذاتيات فهو من اختصاص الباحثين عن علم الموجودات.[٢٤]

قياس التمثيل

أكد علماء الأصول في الفكر الإسلامي قـياس التمثيل واعطوه المكانة المبرزة في مناهجهم، لا بل إنهم قدموه على الاستقراء ويبدوا هذا أمراً جد طبيعي إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن التمثيل ينقل الحكم من علاقة معلومة إلى علاقة مشابهة لها من جهة، إلا أنها وفي الوقـت نفسه متباينة عنها من جهة أخرى، وهذا أمر يوسـع كثيراً من نطاق التمثيل ويجعله الشكل الأكثر فاعلية ونجاعة من بين اشكال القياس المنطقي ــ على الضد ــ من الاستقراء الذي يقوم بنقـل الحكم من المثيل الى مثله، من ثمة فهو أضيق نطاقـاً من التمثيل واقـل فاعلية وشمولاً منه. والتمثيل هو بيان مشـاركة جزئي لجزئي آخر في علة الحكم ليثبـت الحكم في الجزئي الأول.[٢٥] وهو يفيد الظن لجواز أن تكون العلة في الحكم مركبة من خصوصية الأصل والوصف الجامع، أو أن تكون خصوصية الأصل شرطاً في ثبـوت الحكم أو أن تكون خصوصية الفرع مانعاً من الوجود الحكم.[٢٦]

والعلة المشتركة يمكن إثباتها من خلال طريقين، هما:

١. **الدوران،** وهو اقتران الشــيء بـغيره وجوداً وعدماً كدوران الحرمة مع الإسكار وجوداًوعدماً.

٢. **السبر والتقسيم،** وهو إيراد أوصاف الأصل وإبطال بـعضها ليتعين الباقي للعلية، كما يقـال في إثبـات علة حـرمة الخمر: أما الإسكار، وأما السيلان، وأما اللون. والأخيران لايصلحـان للعلة فتعين الإسكار.[٢٧]

ويعرف ابن سينا قياس التمثيل بـأنه: الحكم على شـيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء معين آخر أو أشـياء معينة أخرى، على أن لا يكون ذلك الحكم على المعنى المتشابه فيه.[٢٨] ويسمى المحكوم

عليه فرعاً والشبيه أصلاً، والعلة المشتركة بينهما تسمى جامعة. وبالتالي فإن الفرق بين قياس التمثيل والاستقراء، أن الأول ينقل الحكم من علاقة معلومة إلى علاقة مشابهة لها من جهة ومتباينة عنها من جهة أخرى. في حين الاستقراء ينقل الحكم من جزئي إلى جزئي آخر ومن المثل إلى المثل.[٢٩]

أما إذا رجعنا إلى مفهومي السبر والتقسيم، فنجد أن السبر: هو اختبار الصفات والخصائص المشتركة بين المقاس والمقاس عليه وذلك لتحديد أي منهما يشكل جوهرهما ويكون حقيقتهما. ووفقاً لمفاهيم المنطق التجريبي الحديث ــ فيمكن أن نقارن السبر بعملية الاختبار والتحقق ــ.

أما التقسيم فهو: تحليل كل من المقاس والمقاس عليه على حدة، أي حصر صفاتهما وخصائصهما لتحديد ما يشتركان فيه، وهكذا يصبح التقسيم استقراءً تحليلياً.

وقد كان لأنواع القياس التي وضعها علماء الأصول الأثر الكبير في الفكر الإسلامي في شتى ميادينه وخصوصاً في مجال العلوم الطبيعية. وخير مثال على هذا هو (قياس الغائب على الشاهد) الذي وظف من قبل علماء الأصول في تقنين الشريعة واستفاد منه علماء النحو في تقعيد اللغة، كما استفاد منه المتكلمون واضافوا عليه وطوروه من خلال مجادلاتهم ومناظراتهم الفكرية، وحين وصل إلى علماء الطبيعة زادوه خصوبة ودقة وأغنوه من خلال المنحى التجريبي الذي اتخذه هذا القياس على أيديهم، حتى أصبح منهجاً للبحث العلمي في الثقافة الإسلامية، فأسهم الباحثون في تقنينه وضبطه وبيان حدوده وشروط صحته، وأهم الشروط التي وضعها لضمان صحة هذا القياس، هي:

١ــ لا يجوز قياس الغائب على الشاهد إلا إذا كانا يشتركان ــ داخل طبيعتهما الواحدة ــ في شيء واحد بعينه يعد عند كليهما أحد المقومات الأساس.

٢ــ ولاكتشاف هذا المقوم الذاتي، فلا بد من القيام بعملية (السبر والتقسيم)[٣٠].

أما القياس الآخر الذي استأثر بقدر كبير من اهتمام المفكرين المسلمين فقد كان قياس التمثيل الذي قسمه علماء الأصول على ثلاثة أقسام هي:

١ــ قياس بطريق الأولى: كتحريم ضرب الوالدين عند تحريم التأفف لهما.

٢ــ قياس بطريق المساواة: كما في إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق.

٣ــ قياس بطريق الأدنى: كما في إلحاق البيرة بالخمر في تحريم الشراب.[٣١]

رفض الأصوليون ــ حتى المتأثرون بالمنطق الأرسطي منهم ــ الكثير من الجوانب في هذا المنطق وعدوها غير صحيحة وبحاجة إلى تصويب، فضلاً عن كونها غير ملائمة لبنية العقل المسلم ولا متوافقة مع اصول النحو العربي، ومن بين هذه الجوانب المهمة التي رفضت من قبل علماء الأصول مفهوما الجنس والنوع، فوضعوا توصيفات جديدة لهما تتعارض ــ أو في الأقل لاتتوافق ــ مع توصيفاتهما في منطق أرسطو. ويدخل اللفظ في إطار التوصيف الجديد الذي وضعه علماء الأصول أساساً للاختلاف بين الجنس والنوع، وفي هذا الصدد ينقل التهانوي عن التفتازاني قوله: "الجنس أخص من النوع عند الأصوليين. ويرى أن الفقهاء يجيزون إطلاق الجنس على الأمر العام، سواء أكان جنساً عند الفلاسفة أم نوعاً، فالجنس يطلق على الخاص كالرجل أو المرأة، في حين يطلق النوع عليهما معاً بغض النظر عن اختلافهما في الذكورة والأنوثة، لأنهما يشتركان في الإنسانية. فالجنس عند الأصوليين هو: المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو، كالإنسان مثلاً، والصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي، كالتركي والهندي، والمراد بالجنس ما يشتمل انساناً على اصطلاح أولئك وبالنوع الصنف.[٣٢]

والجانب الآخر الذي رفضه الأصوليون والمتكلمون المسلمون من منطق أرسطو هو التعريف، فمن المعروف أن التعريف الأرسطي بالحد الحقيقي يرمي إلى الوصول إلى ماهية الشيء وكيفيته من خلال

معرفة الصفات الذاتية له، وبما أن الماهية ترجع في أصولها إلى الميتافيزياء (ما بعد الطبيعة) — وهذا يعطي دلالة واضحة على كون بنية المنطق الأرسطي مرتبطة بالنسق الميتافيزيائي الذي شيده أرسطو، وكون نظريات أرسطو الطبيعية وآرائه في الوجود قد ألقت بظلالها على بنية منطقه، لا بل إن بنية منطق أرسطو هي وليد نظامه الوجودي الذي يقوم على أساس الثبات والسكون انطلاقاً من نظرية المحرك الذي لا يتحرك — لهذا فقد رفض الأصوليون نظرية التعريف عند أرسطو. وقد أيدهم — لاحقاً — بعض المناطقة المسلمين ومنهم أبو البركات البغدادي، فقد أضاف نوعاً جديداً للتعريف الذي وضعه أرسطو، وهو التعريف بالتمثيل الذي هو (تعريف الشيء بنظائره وأشباهه والكلي المعقول بجزيئاته وأشخاصه).[٣٣]

لم يكن علم المنطق معروفاً لدى المسلمين قبل قيام حركة الترجمة، إلا أن العلم المناظر لعلم المنطق والذي قام مقامه في بنية الفكر الإسلامي آنذاك كان علم الأصول، الذي هو (مجموع طرق الفقه من حيث إنها على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها وحالة المستدل بها).[٣٤] ويعد الإمام الشافعي أول من وضع منهجاً متكاملاً لعلم الأصول — في رسالته الشهيرة — يمكن من استنباط الأحكام بطريقة صحيحة وإن كانت قد سبقته محاولات ترجع إلى عصر الصحابة أنفسهم، ولدى الكثير من فقائهم. وعن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام — كما يذكر ابن خلدون.[٣٥]، فهو يرى أن البحث في طرق وقواعد القياس في علم الأصول بدأ بعد وفاة الرسول — صلى الله عليه وسلم — وفي هذا السياق يذكر: "إن كثيراً من الواقعات بعده — صلى الله عليه وسلم — لم تندرج في النصوص الثابتة فقاسوها بما ثبت، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه، وهو القياس".[٣٦]

وقد كان لأبي حنيفة النعمان ومدرسته دور مهم في حث السير في طريق بناء المنهج الأصولي، وهذا الأمر مهد الطريق أمام الشافعي، فقد (كان الناس قبل الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع في معرفة مراتب أدلة الشرع عليه).[٣٧]

رفض الأصوليون منطق أرسطو وعدوه محرماً.[٣٨] لاسيما أن هذا المنطق جاء ليعبر عن البنية العقلية اليونانية، وفي الوقت عينه الذي كان فيه وليداً لتلك البنية، ولا يمكن أن يوظف من قبل العقل المسلم، لأن بنية العقل المسلم تعتمد لغة مختلفة عن اللغة اليونانية بكل ما بين اللغتين العربية واليونانية من اختلافات بنيوية (تركيبية) أو لفظية (دلالية).

ولقد بدأ التطور بعد ذلك في علم أصول الفقه بعد أن اخذ المتكلمون يصنفون فيه.[٣٩] ومن خلال ذلك بدأ علم الأصول يأخذ منحى عقلياً صرفاً يقوم على عملية تجريد للقواعد العامة من المسائل الفقهية المتنوعة المتعددة، وبدأ تأكيد على الاستدلال العقلي والبرهنة النظرية أكثر من استحضار الأمثلة وتقديم الأدلة العملية والوصفية لحالات جزئية عن الأحكام الشرعية المستنبطة، وظهر هذا المنهج جلياً في كتاب المستصفى[٤٠] وظهر هذا المنهج كذلك في كتاب الأحكام.[٤١] إلا أن هذا التوجه المستقل عن التأثير المنطقي الأرسطي في علم أصول الفقه لم يستمر زمنا طويلاً. فما أن حل القرن الخامس الهجري حتى بدأت تأثيرات المنطق الأرسطي تطال علم أصول الفقه بعد أن طالت علوماً عديدة أخرى، وقد كان إمام الحرمين (أبو المعالي الجويني) أول من سار في هذا الدرب حين أدخل بعض أساليب القياس والبرهان — التي جاءت في منطق أرسطو — في علم الأصول. وكان لتلميذه أبي حامد الغزالي القدح المعلى — من بعد أستاذه — في إنجاز هذا الهدف، حين عد من لم يطلع على الأقيسة المنطقية الأرسطية ولم يتفقه في قواعد البرهان الأرسطي ناقص العلم

ولا ثقة في اجتهاده وأحكامه، وقــد ظهر هذا الأمر جلياً من خلال مقدمته التي وضعها لكتابه (المستصفى من علم الأصول).

ومن نافلة القول إن هناك اعتقاداً ساد في الأوســاط الفكرية ــ وخصوصاً في أوساط المستشرقين ــ مفاده أن علم الكلام قد تكون أو ظهر بعد أن تسلح بعض المفكرين المسلمين بالمنطق الأرسطي ــ للدفاع عن أصول العقيدة الإسلامية إزاء العقائد والأديان الأخرى ــ. ويبــدو هذا الاعتقــاد غير موضوعي وقــاصر عن التوصيف الحقيقي لظروف نشأة علم الكلام أو الإحاطة بالأسباب التي حدت ببعض المفكرين المسلمين إلى أن يضعوه، كما ينم عن وجهة نظر غير ناضجة تجاه علوم المتكلمــين ونظرياتهــم، وذلك لأن للمتكلمــين طروحاتهم المعارضة للكثير من مباحث المنطق الأرسطي ومن أبــرز طروحاتهم بهذا الصدد، رفضهم لمبحــث الحد الذي ورد في منطق أرســطو وللطريقــة التي تعاطى بها أرســـطو مع نظرية الحدود والتعريفات.[٤٢] كما إنهم رفضوا الأخذ بطرق القياس الأرســطي ووجهوا انتقاداتهم لها لملابساتها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد.[٤٣]

وإذا كان المنطق هو المنهج أو الوسيلة بالنسبة للعلوم العقلية، فإن وظيفة علم الكلام بالنسبة للعلوم الشرعية هي نفسها وظيفة المنطق بالنسبة للعلوم العقلية، ولهذا سمي بعلم الكلام، فعلم الكلام (يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق بالنسبة للفلسفة)[٤٤] فضلاً عن أن واحداً من كبار المتكلمين الأشاعرة وهو القاضي أبــو بكر الباقلاني قد قام بصياغة المقدمات العقلية التي تشكل أساســاً تعتمد عليه الأدلة ومنطلقاً تبــدأ منه البراهين في الفكر الإســلامي الخالص. ومن القــواعد التي وضعها الباقــلاني في هذا الصدد (أن بطلان الدليل يؤذن ببــطلان المدلول). وظلت هذه المقــدمات أو القواعد العقلية الأصيلة سائدة حتى القرن الخامس الهجري، حــين ظهرت منهجية جديدة في علم الكلام تجاوزت المنهجية الأصيلــة وذلك أثر اطلاع بعض المتكلمين المتأخرين على القياس الأرسطي. وابــتدأ الجويني المنهجية الجديدة، ووصلت درجة النضج على يد الغزالي، وقد شملت عملية مزج المنطق الأرســطي ببــنية الثقــافة الإسلامية مختلف العلوم.[٤٥] وإذا أخذنا بنظر الاعتبار حقيقــة مهمة جداً في هذا السياق، وهي أن علم الكلام ــ تبعاً لرأي المتكلمين ــ هو علم قائم بذاته، متكامل من ناحيتي الأصول والقــواعد، ويتوفر على منهجيته الخاصة، فليست له مبادئ تبين في علم آخر،

إنما هو مستغن في نفسه عما عداه، إذا تنبهنا لهذه الحقيقة، أدركنا أن إدخال المنطق الأرسطي في علم الكلام ومزج أقيسته البرهانية بطرق قياس الكلامية الأصيلة، كان خطوة غير صحيحة حجمت إلى حد بعيد المنهجية الإسلامية الأصيلة لعلم الكلام، لابل إنها أفقدت هذا العلم أصالته وطعمته بــالوافد اليوناني الذي كان عاملاً من أبــرز العوامل التي قيدت نهضة علم الكلام، وابعدت هذا العلم عن ساحة الفعل الفكري وقــــللت فاعليته أو تأثيره الاجتماعي، الأمر الذي أدى بهذا العلم في النهاية إلى التقوقــع داخل أوســاط المثقـــفين ولأغراض دراسية خالصة. في الوقــت الذي كان فيه علم الكلام جديراً بأن يكون العمود الفقري لبنية الثقافة الإسلامية، وأن يكون مثل الواجهة للفكر الإسلامي. ومن خلال هذه وتلك يتبــوأ علم الكلام مكانته التي يستحقها في وضع الأصول العقــلية للعقــيدة الإســـــلامية في كل عصر وتحت أي ظروف وفي مواجهة أي مســتجدات وبــالضد من أي مخاطر أو تحديات يمكن أن تواجهها العقيدة الإسلامية. وكان لتعطيل علم الكلام عن القيام بهذا الدور الأثر الفاعل في ما آل إليه حال المســلمين من تراجع وتدهور، وفي الفجوة الحاصلة بين عقيدة المسلم وســلوكه، وفي فك عرى الصلة بين الإيمان في ضمير المســلم والعمل في مجتمعه، وفي تراخي أواصر الارتباط بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن بالفعل.

مفهوم الحــد

يرى ابن تيمية أن مفهوم الحد في الفكر الإسلامي الأصيل (لدى الأصوليين والمتكلمين) هو التمييز بين المحدود وغيره كالاسم، وليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته. وهو ــ بــلا شــك ــ غير مفهوم الحد عند أرسطو وعند أتباعه من المشائين، وذلك لأن مفهوم الحد عندهم مرتبط بالماهية، ويذكر ابن تيمية أن المفهوم الأرســطي

للحد قد دخل في كتب الأصول ومؤلفات علم الكلام بعد القرن الخامس الهجري عن طريق الغزالي.[46] ومن الجدير بالذكر أن التهانوي قد ذهب إلى طرح مقارب لمفهوم الحد في الفكر الإسلامي الخالص، وذلك بقوله إن الحد (عند الأصوليين مرادف للمعرف وهو ما يميز الشيء عن غيره وذلك الشيء يسمى محدوداً ومعرفاً).[47] وتبعاً لما تقدم يجب أن لايذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره.[48]

ظهر القياس الأصيل لدى المتكلمين والأصوليين قبل نقل المنطق الأرسطي إلى اللغة العربية، وهذا القياس يختلف عن التمثيل الذي ورد في منطق أرسطو، من حيث كونه يفضي إلى اليقين في حين أن التمثيل عند أرسطو يظل ظنياً.[49]

ومن المعروف أن المنطق الأرسطي قد قام استناداً إلى ثلاثة قوانين (قوانين الفكر) هي:

١. قانون الذاتية [الهوية]: وهو أن الشيء هو ذاته، ولا يمكن أن يكون غيره.

٢. قانون عدم التناقض: وهو أن الشيء لا يمكن أن يكون هو وليس هو في آن واحد.

٣. قانون الثالث المرفوع: وهو ان الشيء إما أن لا يكون أو أن لا لايكون.

وقد انصب نقد المتكلمين على القانون الثالث، وتجلي هذا النقد في الأحوال، والصفات الإلهية. حيث أثبت بعض المتكلمين (الحال) وهو يعني وجود واسطة بين النفي والإثبات.[50] فإذا كان الموجود يتم تصوره من خلال تحققه ــ أصلاً ــ ويتم تصور المعدوم بما ليس له تحقق ــ أصلاً ــ فإن الواسطة يتم تصورها بما يتحق تبعاً.[51]

يعد ابن تيمية من أكثر المفكرين المسلمين نقداً لمنطق أرسطو فقد أشر مواطن الخلل والضعف فيه، وعرى بناءه المتهالك وأظهر مواضع الخطل والخطأ فيه. ولم يكتف بهذا بل أسس منهجاً منطقياً إسلامياً أصيلاً مستمداً من بنية العقل المسلم، منهجاً كان يمكن أن يحل محل المنطق الأرسطي، ويؤسس قاعدة متينة لصيرورة منهجية منطقية إسلامية خالصة ــ لو أنه اعتمد أساساً في الجهود المنطقية التي تلته، ولو وجد من ينميه ويطوره ويغنيه ويربطه بالعلوم الأخرى وقد تركز نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو على ثلاثة محاور أساس، هي:

١. مفهوم الحد، بصفته الجزء الأساس في القضية.

٢. القضية، بصفتها الوحدة الأصغر في القياس البرهاني.

٣. القياس ذاته، فهو يعد عملية انتقال من مقدمات ضرورية إلى النتيجة اللازمة عن تلك المقدمات.

وفي حقيقة الأمر، أن ابن تيمية عندما وجه سهام نقده إلى المحاور الثلاثة السابقة، قد هدم بنيان المنطق الأرسطي من أساسه، لأن هذه المحاور تمثل الهيكلية الأساس في بناء أرسطو المنطقي وكل ما عداه يدور في فلكها.

أما الحد فقد رفض ابن تيمية مفهومه الوارد في منطق أرسطو، وذلك لاعتبارات ميتافيزيائية ــ أولاً ــ، أن المنطق الأرسطي يقوم على التفريق ــ بالنسبة للحد ــ بين الذاتي والعرضي على اعتبار أن صفات المحدود هي صفات ذاتية وعرضية، في حين أن الحد يتكون من الذاتي وحده. وإذا كان الذاتي هو مايدخل في الماهية، فإن العرضي خارج عن الذات إلا أنه في الوقت نفسه لازم لها من ناحية ولازم لوجودها من ناحية أخرى، وهنا تصبح الصفات الذاتية سابقة على الموصوف في الذهن والخارج معاً، وابن تيمية يشير إلى أن هذا يؤدي إلى أن ماهيات الأشياء التي هي حقائقها، ثابتة أيضاً في الخارج، وهي تغاير الموجودات المعينة الثابتة في الخارج. بعبارة أخرى، إن للماهيات. بالإضافة إلى وجودها الذهني ووجود أشخاصهما المعنية ــ وجوداً خارجياً ــ[52] ويرفض ابن تيمية هذا ويرى أن الماهيات موجودة في الأذهان حصراً، فالوجود الذهني أوسع من الوجود العيني، (والمقدر في الأذهان موجود وثابت، وليس هو في نفسه موجوداً ولا ثابتاً.[53] أما ما يوجد في الخارج فإن هو إلا تحقيق ما في الوجود الذهني في أحيان جزئية محددة، وفي هذا السياق يميز ابن تيمية بين الماهية والوجود بقوله إن الماهية (هي ما يرسم في النفس من الشيء)، أي إن الماهية هي وجود ذهني لا

وجوداً عينياً، أما بالنسبة للوجود فهو ما يكون في الخارج منه، حيث لا يوجد من الماهية في الخارج إلا الأفراد والشخصيات. فالإنسانية ــ مثلاً ــ توجد في الذهن في حين يوجد في الخارج زيد وعمر كوجود عيني مشخص محدد في أفراد.[٥٤] وتأسيساً على ما تقدم فإن ابن تيمية يرى أن الحد ليس إلا تفصيلاً لما يدل عليه الاسم بالإجمال (فلا يمكن أن يقال لايعرف المسمى بحال ولايمكن أن يقال يعرف به كل أحد، كذلك الحد).[٥٥] وبهذا قد جرد الحد الأرسطي عن حقيقته التي تتوجه نحو ماهية المحدود لتصويرها، ويمضي ابن تيمية إلى القول: (إن قيل إن المطلوب بالحد، أن مجرد الحد يوجب تصور حقيقة المحدود التي لم يتصورها إلا بلفظ الحاد، وإنه يتصورها بمجرد قول الحاد ــ كما يظن بعض أهل المنطق وغيرهم ــ فهذا خطأ، كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك أن اللفظ... فالحد لا يفيد معرفة المحدود، فإن قيل يفيده مجرد تصور المسمى، من غير أن يحكم أنه هو ذلك المسؤول عنه مثلاً أو غيره ــ قلنا حينئذ يكون كمجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه المحدود؛ وهو دلالة الاسم على مسماه).[٥٦] وهنا يقرن ابن تيمية بين دلالة الحد ودلالة الاسم، وبما أن الاسم وحده لايؤدي إلى تصور المسمى لمن لم يستطع تصوره دون ذلك، كذا الحال بالنسبة للحد الذي لا يلزم تصور المحدود. وانطلاقاً مما تقدم، يمكن القول إن ابن تيمية رفض فكرة الحد التي جاءت في المنطق الأرسطي باعتباره موصلاً إلى الماهية، ويقصر ابن تيمية دور الحد على التمييز بين المحدود وغيره.[٥٧] ويحصل هذا التمييز (بالوصف اللازم للمحدود طرداً وعكساً، الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود، ومن انتفائه انتفاؤه).[٥٨] ويطرح ابن تيمية ما يعرف بالحد اللفظي باعتباره ملائماً للعلوم المختلفة، حيث (يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنفة بل في قراءة جميع الكتب، بل في جميع أنواع المخاطبات فإن من قرأ كتب النحو أو الطب أو غيرها لابد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغيره).[٥٩] وحري بالقول إن الحد اللفظي قد أخذ به بعض الفلاسفة الأوربيين لاحقاً، فقد عد (مل) الحد شرحا للفظ.[٦٠]

أما موقف ابن تيمية من القضية ــ كما قدمها أرسطو ــ في منطقه ــ فكان موقفاً نقدياً ــ أيضاً ــ وقد تأسس هذا الموقف النقدي على حقيقة مفادها أن القياس الأرسطي يعتمد بصورة أساس على القضية الكلية، بحيث يصبح القياس الخالي من القضية الكلية قياساً خاطئاً، كما لا يمكن لأي قياس مؤلف من قضيتين جزئيتين أن يكون منتجاً. في حين أن القضية الكلية ــ تبعاً لرأي ابن تيمية ــ ليس لها فائدة، حيث إننا يجب (أن نعلم كونها كلية. فإذا كان العلم بهذه القضية بديهياً، كان العلم ببداهة أفرادها بطريق الأولى، أما إذا كان نظرياً، احتاج إلى علم بديهي، وهذا يؤدي إلى الدور والتسلسل وكلاهما باطل. ويحدث هذا في جميع القضايا الكلية البديهية التي يجعلها المناطقة مبادئ البرهان ويسمونها (الواجب قبولها)[٦١] ومما تقدم فإنه (مامن قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان) فالإنسان يعلم أن الواحد نصف الإثنين من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية، وإن هذا العين لايكون موجوداً معدوماً كما يعلم العين الآخر. ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن كل شيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً.[٦٢]

إلا إن ابن تيمية يستثني العلوم الرياضية والعلوم الدينية في نظرته إلى القضية الكلية، فيعد أن القضية الكلية تصدق في إطار الرياضيات والدين، ثم إن القضية الكلية يجب أن تعتمد في نطاقهما.[٦٣] أما البديل ــ الذي يقدمه ابن تيمية ــ للقضية الكلية، والذي يعد أساساً للعلم ــ حسب رأيه ــ فهو القضية الجزئية التجريبية، لأن (القضايا الحسية لاتكون إلا جزئية، فنحن لو لم ندرك بالحس إحراق هذه النار، لم ندرك أن كل نار محرقة، فإذا جعلنا هذه قضية كلية، وقلت كل نار محرقة، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علما يقينا إلا والعلم بذلك ممكن في الأعيان المعينة بطريق الأولى)[٦٤] فالجزئيات المشخصة القائمة على الحس هي الحقائق الوحيدة المتحققة في الأعيان، ومن ثم فلا فائدة على الإطلاق

للكليات، فالكليات لاتوجد إلا في الأذهان، فالبرهان ــ تبعاً لذلك ــ لا يوصل إلى العلم بشيء موجود، بل بأمور مقــدرة في الأذهان لايعلم تحققها في الأعيان.[٦٥] وفي هذه النقطة ــ تحديداً ــ يدخل ابن تيمية إلى طريقة اكتساب القضية الكلية، التي تتم من خلال قــياس الغائب على الشاهد أو ما يعرف بقياس الشيء على مثله من خلال الانتقال من جزئي إلى آخر أو استخدام انطباق الحكم على حــالة جزئية معينة في الاستدلال على انطباقه على حالة جزئية أخرى مماثلة لها. فالإنسان قد يعلم أنه حساس متحرك بالإرادة قبــل أن يعلم أن كل إنسان ويعلم ان كل انسان كذلك قبل أن يعلم أن كل حــيوان كذلك، فلم يبق علمه بأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالإرادة موقوفاً على البرهان. وإذا علم حكم سائر الناس وســائر الحيوان فالنفس تحكم بذلك بواسطة علمها أن الغائب مثل الشــاهد، أو إنه يساويه في السبب الموجب لكونه متحركاً.[٦٦] وقــياس الغائب على الشاهد ــ هنا ــ يوصل بالضرورة إلى اليقين إذا ما قيس بــصورة صحيحة وعلى وفق قوانين العلة وشروط التجربــة، في حــين أن التمثيل في المنطق الأرسطي يظل ظنياً.

الهوامش

(١) المعتزلي، القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، تحقيق. عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥، ص١٦٧.

(٢) سورة الغاشية/ ١٦ ــ ٢٠.

(٣)سورة الأعراف/١٨٥.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣١٨.

(٥) الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في اصول الفقــه، وزارة الأوقــاف، الكويت، ١٩٨٨، ج١، ص٥.

(٦) ابن قيم الجوزية، عبد الله بن محمد بن أبي بكر الدمشقي، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، ج١، ص ١٧.

(٧)سورة الأنبياء/٢٢.

(٨) سورة النساء/٨٢.

(٩) سورة يس/ ٧٨ ــ ٧٩.

(١٠)سورة الأعراف، ٤٠.

(١١) السيوطي، الإتقان في علوم القران، طبعه المشهد الحسيني، مصر، ج٤، ص ٥٧.

(١٢) ابن عبد البر، مختصر جامع بيان العلم وفضله، ص ١٣٢.

(١٣) المصدر السابق، ص ١٣٢.

(١٤) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مطبــعة النيل، مصر، ج١، ص ٢٤٤ ــ ٢٤٥.

(١٥)الشوكاني، محمد بن علي، إرشــاد الفحــول إلى تحقــيق الحق من علم الأصول، دار الفكر، بيروت، ص١٨٨.

(١٦) المصدر السابق، ص ١٤٨ ــ ١٨٥.

(١٧) الشافعي، الإمام محمد بن إدريس، الرسالة، أحمد محمد شــاكر، مطبــعة البابي الحلبي، مصر، ص٦٦.

(١٨) الآمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، تحقــيق. الشــيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥، ج٤، ص١٢٨.

(١٩) ابن خلدون، المقدمة، ج٢، ص٤٢٦.

(٢) طاش كبري زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج١، ص٢٥٣.

(٢١) ابن خلدون، المقدمة، ج١ ص٢٤٨ ــ ٢٤٩.

(٢٢) طاش كبري زادة، المصدر السابق، ج٢، ص٤٢٥ ــ ٤٢٦.

(٢٣) الهمذاني، القاضي عبد الجبار المعتزلي، المحيط بــالتكليف، تحقــيق عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥، ص٦٥.

(٢٤) التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتا، ١٨٦٢، ج١، ص٢٨٦.

(٢٥) رمضان، د. محمد، علم المنطق، طبعة دار الحكمة، بغداد، ص٩٢.

(٢٦) المصدر السابق، ص٩٤.

(٢٧)الرازي، قطب الدين، تحرير القواعد المنطقــية، المطبــعة الميمنية، مصر، ١٣٠٧هــ، ص١٢٢.



(٢٨) ابن سينا، النجاة، نشر محيي الدين صبري الكردي، القـاهرة، ١٩٣٨، ص٥٨.
(٢٩)صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، ١٩٧٨، ج٥، ص٣٤٤.
(٣٠) الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٥٨، ص١٧.
(٣١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٧، م٤، ص٤.
(٣٢) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، طبع كلكتا، ج١، ص٢٢٤.
(٣٣) البغدادي، أبو البركات، المعتبر، دائرة المعارف، الهند، ص٤٦.
(٣٤) الزركشي، المصدر السابق، ج١، ص١٩.
(٣٥) ابن خلدون، المصدر السابق، ص٢١٨.
(٣٦) المصدر السابق، ص ٣١٨.
(٣٧) الرازي، فخر الدين، مناقب الشافعي، ص٩٨.
(٣٨) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، نشرة. د. علي سامي النشار١٩٤٧، ص٥.
(٣٩) ابن خلدون، المصدر السابق، ص٣١٩.
(٤٠) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، القاهرة، ١٣٢٣هـ.
(٤١) ابن حزم، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، طبعة الشيخ أحمد شاكر، القاهرة، ١٩٤٥.
(٤٢) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص٢٠٨.
(٤٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٣٦.
(٤٤) التفتازاني، السعد، شرح المقاصد، استنبول، ١٢٧٧هـ، ج١، ص٥.
(٤٥) ابن خلدون، المصدر السابق، ص٣٩٩.
(٤٦) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١٤ ــ ١٥
(٤٧) التهانوي، المصدر السابق، ج١، ص١١٤.
(٤٨) ابن تيمية، موافقة صريح المنقول لصحيح المعقول، ج١، ص٢٥٣.
(٤٩) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص٢٣٢.
(٥٠) الشهرستاني، أبـو الفتح، نهاية الإقـدام في علم الكلام، انجلترا، ج١، ص١٣٦.
(٥١) الأيجي، المواقف، ج٣، ص٣.
(٥٢) ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ج١، ص١٦.
(٥٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٦٤.
(٥٤) المصدر السابق، ص٦٤ ــ ٦٨.
(٥٥) ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ج٣، ص٣٣٢.
(٥٦) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١٥.
(٥٧) المصدر السابق، ص١٥.
(٥٨) المصدر السابق، ص١٧.
(٥٩) المصدر السابق، ص٤٨.
(60) Mill, Asystem of Logic, London, 1925, B.S.ch. VII, P.5.
(٦١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١٠٨.
(٦٢) المصدر السابق، ص ١٠٨ ــ ١٠٩.
(٦٣) المصدر السابق، ص١١١.
(٦٤) المصدر السابق، ص١١٣.
(٦٥) المصدر السابق، ص١١٥.
(٦٦) المصدر السابق، ص ١١٤.

أعياد بغداد في ذاكرة شعرائها منذ التأسيس حتى نهاية العصر العباسي الأول [١٤٥-٣٣٤هـ]

الدكتور حسام داود خضر الأربلي
كلية التربية للبنات -جامعة بغداد

في هذا البحث سوف أضع اليد على الشعر البغدادي الذي تابع اعيادها، منذ تأسيسها عام (١٤٥هـ) حتى نهاية العصر العباسي الأول (٣٣٤هـ) حريصاً على أن أتناول الشعر في هذه الأعياد البغدادية الخاصة الذي قاله شعراؤها البغداديون، أو ساكنوها أو المقيمون فيها أو النازلون بها الذين عاشوا فيها مع سكانها عيدا بعد عيد، على امتداد حدود بحثي هذا، مقتصراً على أعياد بغداد دون مناسباتها واحتفالاتها الأخرى العديدة، لصعوبة الإحاطة بها جميعاً في بحث واحد محدود مثل بحثي هذا. والأمل فيّ أن أعود الى مناسبات بغداد واحتفالاتها في بحث ثانٍ اكمل به ما بدأته في هذا البحث، دراسة شاملة أغطي بها كل زوايا الشعر الذي تابع الأعياد البغدادية ومناسباتها واحتفالاتها كلها. مع الإشارة الى انني لن أبحث في تاريخ هذه الأعياد إلا بقدر ما يراه البحث ضرورة لأن ذلك، من فعل المؤرخين، بل أبحث في الشعر الذي قيل في هذه الأعياد مع عدم التغاضي عن دراسته وتقديمه ما سمح لي الزمان ورقعة البحث وعليه ستراني أقدم الشعر القائل في هذا العيد وذاك على البحث التقليدي الذي يخرج من العرض الى الشاهد لإحداث الاقناع في النفوس وتلطيف جو البحث، غير متجاهل أن المذهب الثاني لابد منه لإتمام البحث والخروج منه الى الإقناع التام. وهذا ما لن اتجاهله بأي حال من الاحوال.

الأعياد البغدادية

لقد كانت الأعياد ببغداد كثيرة ومتنوعة، لتنوع سكانها الذين سكنوها ونزلوا بها من شتى بقاع الأرض. لقد أصبحت بغداد، ولا سيما في مئتيها الأولى والثانية، مستودعاً كبيرا للبشر، قدم إليها اهل العراق وجيرانه، وأجناس شتى من البشر، بدوافع اقتصادية ودينية واجتماعية متعددة، لعل في مقدمتها البحث عن الرزق والعلم والشهرة، فضلا عن حاجة الدولة الحديثة الى الأيدي المنتجة والمقاتلة على حد سواء.

وهؤلاء حملوا معهم، قيمهم واصولهم وعاداتهم، وحرصوا على إحيائها وتخليدها وتمجيدها بالاحتفاء بأعيادهم القومية والدينية، وحرصهم على إقامتها في أوقاتها المحددة. ومن هنا شاع الاحتفال بالأعياد لدى سكان بغداد، الأصليين

والوافدين، وتنوعت طقوسها بتنوع الأصول والأجناس.

كانت أعياد الأقوام والأديان في بداية تأسيس بغداد، تقام في ضوء الطقوس الخاصة لكل قوم أو دين، ثم سرعان ما تطورت الى طقوس مشتركة، ميزت هذه الأعياد بنكهة بغدادية خالصة، دفعت صاحب الديارات (ت ٣٨٨هـ) الى القول بأن الأعياد اختلطت حتى لكأن الاعياد الخاصة: النصرانية والفارسية مثلا أعياد عامة لكل سكان بغداد، ولنا في مشاركة المسلمين لأعياد النصارى[١] والفرس، خير دليل على ما نقول.

لقد كان الاستعداد للاحتفال بالأعياد البغدادية، يتم مبكراً في دار الخلافة العباسية. وأفاد الصابئ (ت٤٤٨هـ) بأن النفقات التي تطلق دائماً في كل سنة لدار الخلافة بما فيها، النفقة على سماطي العيدين**، وثمن الأضاحي، والثلج، وما يطلق لصاحب الشرطة لحمل الأعلام في العيدين، تصل اثنين وأربعين الفا وسبعة دنانير[٢].

وما كان يجري من الاستعداد للأعياد في دار الخلافة، كان يجري عند العامة كذلك[٣]، واستعداد العامة يشمل تنظيف الدار والجسد[٤]، وتهيئة مستلزمات الاستقبال، وإعداد الملابس الجديدة، أو تأهيل القديمة. يقول أبو نواس (ت ١٩٨هـ) في ذلك، في قصيدة من عشرة أبيات في استعداد بنت المدينيّة لعيد الفطر:

[من السريع]

قد صنعتْ بنت المدينيّة
للفطر يا عباسُ، قُوهيّةْ
وسلّفتْ ما شطها أجرةً
واشترطت في المشط رازيه[*]

وهذا الاستعداد هو نفسه الذي كان يجري لاستقبال الأعياد في تاريخ العراق القديم، وهو نفسه الذي يتواصل الى يومنا هذا، حيث لا يغمض لاطفالنا جفن إلاّ اذا أمنوا له ملابس العيد، وأمنت لربة البيت مستلزمات استقبال الضيوف.

أما المباشرة بالعيد، فتكون بركوب الخليفة، أو من ينوب عنه، الى المصلى، ليصلي بالناس[٦] ويخطب[٧]. نقل صاحب الأغاني (ت٣٥٦هـ) بسند الصولي (ت٣٥٥هـ) عن أحمد بن يزيد المهلبي، الراوية، قوله: إن المنتصر (٢٤٧- ٢٤٨هـ) صلى بالناس في الأضحى سنة سبع وأربعين ومائتين، فأنشده أبي لما انصرف:

[من البسيط]

ما استشرفَ الناسُ عيداً مثلَ عيدهمُ
مع الإمام الذي بالله ينتصرُ
غدا بجمع كجنح الليل يَقدمُهُ
وجه أغرُّ، كما يجلو الدجى القمرُ
يؤمهم صادع بالحقّ، أحكمه
حزم وعلم بما يأتي وما يذرُ
لو خُيِّرَ الناسُ فاختاروا لأنفسهم
أحظّ منك لما نالوا وما قدروا[٨]

ثم إن الخليفة يعود أدراجه الى دار الخلافة، ليقيم فيها سماطاً للناس[٩]، ويجلس لاستقبال المهنئين من أصحاب المهن وكبار رجال الدولة، ويشرف على الهدايا المقدمة إليه بمناسبة العيد[١٠]،ويجلس للشعراء[١١]. بيد أن الشعراء في الغالب، يتجاوزون الهدايا الى التهنئة المحضة، المقرونة بالشكر والامتنان من الخليفة، أو الوزير، أو الامير، أو أي صاحب شأن عظيم، في مدح اقرب الى النفاق منه الى الصدق. وهذا علي بن الجهم (ت ٢٤٩هـ) يمدح الواثق (٢٢٧- ٢٣٢هـ)، ويهنئه بالعيد في قصيدة من اثنين وعشرين بيتا، منها:

[من الخفيف]

بارك اللهُ للخليفة في العيـــــ
ـــــــــد وفي كلِّ طارفٍ وتليدِ
كلَّ يوم نراهُ فيه معافـــــى
ســـــــالماً، فهو عندنا يومُ عيد
نحن في ظل أرحمِ الناس بالنا
س، وأولا همُ ببــــــاسٍ وجودِ[12]

واسمع "ابو السمط" (كان حـيا ٢٤٩هـ) يمدح، ويهنئ، ويهدي، في مقطعة من ثلاثة أبيات:

[من الوافر]

بدولةِ جعفرٍ، حَسُنَ الزمــانُ،
لنا بـــــــك كلَّ يومٍ مهرجانُ
ليوم المهرجانِ بك اختيــــال
وإشـــــراق، ونور، وبســـــتانُ
جعلتُ هديتي لكَ فيه وَشيــــاً
وخيرُ الوشي ما نســـجَ اللســــانُ[13]

وفي الهدية قـال بـعضهم: "الهدية إذا كانت من الصغير الى الكبـير، فكلما لطفت ودقـت، كان أبهى لها، واذا كانت من الكبـير الى الصغير، فكلما عظمت وجلت كان أوقـــع لها وأنجح"[14]. ونقل الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ) بسند أحمد بن سعيد القرشي قال: "أهدى أبو شراعة القيسي* الى أبي يحيى عيسى بن أبي حرب**، في يوم نوروز نعلا مكتوبا على شراكها بحبر، مقطعة من بيتين:

[من الكامل]

لم ألقهُ يطأ الترابَ بنعلـــــه
الا وَجَمْتُ له وجومَ المُعجَــــــــب
وعلقتُ أنكرُ في مواطئ نعلــه
أنْ كيف لم يخضرَّ أو لم يُعشــــــــبِ

فاشترى له مكان النعل، دارا[15].

وقال شاعر في عادة الإهداء للسادة في الأعياد، في مقــطعة من ثلاثة أبيات:

[من البسيط]

من عادة الناس أنْ يهدوا لسادتِهم
وآثـر الأمـر عنـد النـاس مـا اعتـادوا
ونحن نُهدي ثناءً للأمير كمـــا
أهدى له المجدَ آبــــــــاء وأجدادُ
فاسلمْ أبا جعفرٍ عن كلِّ نائبةٍ
فكـل أيامنـا مـا عشتَ، أعيـادُ[16]

ثم إن الشعراء ينتهزون رحابة صدور أولي الأمر في الأعياد، فيطرحون عليهم احتياجاتهم وطلباتهم، كابن الرومي يأمل من ممدوحه ما يحقق له مبتغاه، في مقطعة من خمسة أبيات، منها:

[من الكامل]

كم ظهر ميتٍ مقفر جاوزتُـــه
فحـــللتُ ربـــعا منكَ ليس بمقـــفر
جود كجودِ السيـــل إلا أنَ ذا
كـدرٌ، وأن نـــداكَ غــيرُ مكـــدر
الفطرُ والأضحى قد انسلخا، ولي
أمل ببابكَ، صائم لم يَفــــطُرِ[17]

ويعاتب في أخرى، عبيد الله بن عبد الله، من أربعة أبـيات، لأنه أنصف الناس ولم ينصفه، فيأمل منـه في عيـدي النـيروز والمهرجان القادمين، بعض جوده:

[من الطويل]

بنفسي أميرٌ أنصف الناسَ كلَّهــــم
ســـوايَ فإني لســـتُ في ذاكَ أُنصَف

أتى المطلُ والتسويفُ دون ثوابــه

وعهدي بــه قبــلَ المديح يُســلِّفُ

أومِّــلُ في النيروز ربعي جُــوْده

وخزقـــــيه في المهرجان فأخلفُ

وما خلْتُ أني اشتريتُ سمــاءَه

ويربــــع غيري من جناها ويُخرّفُ[18]

ثم يجب ألا ننسى أن الخليفة أو صاحب السلطان، أيا كانت صفته، عندما يفرغ من رسوم العيد، ينصرف الى نفسه، سواء بإقــامة مجالس للطرب أو مجالس للخمر، أو مجالس للاثنين معا، أو بالجلوس الى السماجة كما فعل المتوكل في عيد نوروز[19].

والعيد لدى العامة، يأخذ طابــعاً أكثر بهاء، من العيد لدى الدولة، ذلك لأن الأسر وراء متاعبها اليومية اكثر حــاجة الى الراحة والتراخي لبعض الأيام، تجدد بها حياتها من حــيث الزي والطعام والتزاور وإقامة الحفلات والخروج الى الطبيعة. بيد أن هذا لم يكن شاملا كل الأسر، في كل حال، إذ ظل بعض حلقاتها يتضور جوعاً، ويتأسى لواقعه المعاشي المتردي، ولا ســيما في الأعياد، إذ ترتفع مفردات الحاجة، تحت ضغط الطقــــوس والعادة والتقــليد. فبــينما يخرج بــعضهم الى المتنزهات[20]، ويركب آخرون الانهار[21]، ويقيم بعضهم الحفلات[22]، ويتهنّا اخرون باللحم القــديد[23]، ويتزيّن بــعضهم بــأزهى الأزياء والحلي[24]، لا يجد اكثرهم ما يردون البرد عن أجسادهم، كما في حــالة ابي قابــوس النصراني، إذ دخل على جعفر بــن يحيى البرمكي (ت١٨٧هـ)، فأصابه البرد، فوجه جعفر غلامه الى أن يطرح عليه كساء من اكسية النصارى، فطرح عليه كســاء خز قــيمته الف. ثم اراد النصراني أن يلبســه في يوم عيد، فلم يصب له في منزله ثوبا يشاكله، فاخبرته ابنته أن يكتب الى الذي وهبه له، حتى يرسل له ما يشاكله من الثياب: فكتب اليه قطعة من سبعة ابيات، منها:

[من الطويل]

أبا الفضل لو أبصرتنا يومَ عيدنا

رأيت مبــــــاهاةً لنا في الكنائس

ولو كان ذاك المطرفُ الخزُّ جُبّةً

لبــــاهيت اصحــــابي بها في المجالسِ

فلا بدّ لي من جبة من جبابكــم

ومن طيلســــــانٍ من جياد الطيالسِ

ومن ثوب قوهيٍّ، وثوبِ غلالة

ولا بــــأسَ إن اتبــــعتَ ذاك بخامسِ

إذا تمّتِ الاثوابُ في العيد خمسةً

كفتْكَ فلم تحتجْ الى لُبْسِ ســــادسِ

فبعث جعفر إليه، حين قرأ شعره بتخوت خمسة، من كل نوع تختا[25].

كما لا يجد بعضهم ما يتمكن أن يوفر لصبيانه حــاجتهم الى طعام العيد، كما يتضح ذلك في صرخة أبي الشمقـــــمق (ت١٨٢هـ)* في مقطعة من ثمانية أبيات، اختار منها هذين:

[من السريع]

وقــد دنا الــفطْرُ وصبيانُنــا

ليســـوا بـــذي تمرٍ، ولا أرُزْ

وذاك أنّ الــدهرَ عــاداهــمُ

عداوةَ الشــــــاهين للوزّ[26]

ثم تعال معي الى هذه الاعياد في بــغداد. ما هي؟ ومن يحتفل بها؟ ومتى؟ ومن شــعراؤها؟ وليكن مبــتغانا أولا: الأعياد الإسلامية، فالفارسية، ثم النصرانية وغيرها: يهودية وصابئية.

الأعيــاد الإسلاميــة:

وهما عيدان الفطر والأضحى، ويقــامان في أيام محددة من

السنة، ويشارك فيهما عامة الناس في الأمة كلها، في تعطيل شامل للعمل وإطلاق كامل للفرح، والاستفادة القصوى من رحابة صدور أولي الأمر فيها: حكومة وعائلة على السواء. واذا اكتفيت او اكتفت بهما الامة عيدين، فلأنهما يحيطان بهذه الصفات كلها وأيام كيوم الهجرة، وليلة القدر، وصوم رمضان، وموسم الحج، ليست كذلك، لأنها لا تحيط بكل تلك الصفات كما أحاطت بالعيدين، فاخرجتهما من الأعياد الى المناسبات، وقلت فيها في خطبة البحث بأني سوف اعود اليها في بحث مستقل. ومهما يكن من شيء، فالعيد مناسبة، ولكن المناسبة ليست عيدا في كل حال. وعيد المسلمين: الفطر والاضحى.

روى أبو داود (ت٢٧٥هـ)* في سننه عن أنس بن مالك**: ((أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قدم المدينة ولأهلها يومان يلعبون فيهما، فقال: ما هذان اليومان؟ فقالوا: كنا نلعب فيهما في الجاهلية، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله عز وجل قد بدلكم خيرا منهما، يوم الأضحى ويوم الفطر))[٢٧].

وقال القلقشندي (ت ٨٢١هـ): "فأول من بُدئ به من العيدين، عيد الفطر، وذلك في سنة اثنتين من الهجرة))[٢٨]. ونقل في كتاب الأوائل "إن أول عيد ضحى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم، سنة اثنتين من الهجرة، وخرج الى المصلى للصلاة، وحينئذ فيكون العيدان قد شرعا في سنة واحدة[٢٩]". وقال الهمداني (ت أواخر القرن الثالث الهجري) عن عيدي الإسلام: "الأعياد العظام والأفضل من الأيام في بلاد الإسلام، يوم النحر أو يوم الفطر"[٣٠].

والفطر مذكر، والأضحى: يذكر ويؤنث ومن ذكره انشد له* المفضل الضبي (صاحب المفضليات والمصنفات، توفي سنة ١٧٨هـ) مقطعة من بيتين:

[من الوافر]

رأيتكُم بني الخذواء لَمّـا
دنا الأضحـى، وصُلِّلت اللحـامُ
تولَّيتمْ بودِّكم وقلتـمْ
لعَكٌّ منكَ أقـربُ أو جُذامُ[٣١]

ومن انثه ابو فرعون الساسي العدوي* في مقطعة من بيت واحد:

[من الرجز]

قد جاءتِ الأضحى، وما لِيَ فلسُ
وقـد خشـيتُ أن تسـيلَ النفس[٣٢]

الفطـر:

في الفطر، قال البحتري (ت ٢٨٤هـ) في قصيدة من سبعة عشر بيتاً، يمدح فيها أبا الجيش خما رويه بن احمد بن طولون*، مشيراً الى السعادة التي ميزت أيامه:

[من الوافر]

نضوتَ الصومَ، واستبدلتَ منه
هـلالَ الفطـر: بُوركَ مـن هـلالِ
فلا زالتْ لك الأعيادُ تجـري
بحال من السـعادة بـعدَ حـال[٣٣]

وقال فيه ابن الرومي (ت٢٨٣) في قصيدة من اثنين وثلاثين بيتاً يهنيء، فيها علي بن يحيى* بالفطر، مادحا سخاءه المعهود، واستعداده لبسط يد المعروف لكل ذي حاجة في العيد:

[من الطويل]

ليهنِكَ إنْ أفطرتَ، لا متطلعـا
الى الفطر، كي تغشى من اللهو مَحْرَمـا
ولا لَهِما فيه، وإن كنتَ، إنمـا
تحب من الأضيـاف مَن كـان ألهمـا

وما كنتَ، لولا حبك الجود بالذي

تحب من القـــوم، الشـــيء المنعّما

بدا الفطرُ، فاستقبلتَه باسطا يـــدا

بمعروفك المعـــروف، لا فاغـــرا فمـــا[34]

والفطر: نقيض الصوم، والفطر الصائم، أي دخل في وقـــت الفطر[35]. قال ابن المعتز (ت ٢٩٦هــ) في مقطعة من بيتين:

(من المنسرح)

اهلا وسهلا بالنـــاي والعـــود

وكأس ســـاقٍ، كالغصن مقـــدودِ[36]

قد انقضتْ دولـــةُ الصيام وقـــد

بـــشّرَ سقـــمُ الهلالِ بـــالعيد[37]

وفي الحديث. روى البـــخاري (ت٢٥٦هــ)*: ((ان لكل قوم عيدا، وهذا عيدنا))[38] وروى الترمذي(ت٢٧٩هــ)*: ((أما يوم الفطر، ففطركم من صومكم))[39]

الأضحى:

في الأضحى، قال ابن الرومي يهنئ عبيد الله بـــن عبـــد الله (ت٣٠٠هــ) بالأضحى والمهرجان. وكانا قد تتابعنا في تلك السنة، في قصيدة من واحد وعشرين بيتا. أولها:

[الوافر]

جرى الأضحى رسيل المهرجان

كأنهما معا فرســـــــــا رهانِ

فجاءا، ليس بينهما انتظـــــــار،

جوادا حلبـــــة، متتابـــــعانِ

ولم يتتابع العيـــــــــدان إلا

تنـــافُس رؤيـــةِ الملـــك الهِجـــان[40]

لقد جعل ابن الرومي تتابع العيدين وتراكضهما تنافسا فيما بينهما، لتهنئة الأمير عبد الله بن طاهر، وتقديم فروض الطاعة له، وكسب رضاه. وقال أيضا في هذا التتابع في السنة نفسها، مهنئاً هذه المرة، الخليفة المعتمد (٢٥٦- ٢٧٩هــ) في قصيدة من تسعة عشر بيتا، اجتزئ منها ثلاثة الأبيات الأولى:

[من مخلع البسيط]

عيـــدان: أضحًى ومهرجـــانُ

مـــا ضـــمَّ مثليهمـــــا أوانُ

أعـــيد نسكٍ، وعيدُ لهـــــو

تجاورا، أبـــــــــدع الزمانُ

ألف شكليهمـــا إمـــــامُ

أفعاله فيهما حِســـــــــانُ[41]

وجعل شاعر آخر، عيد الأضحى مناسبة، لتذكير ممدوحـــه بحاجته الى الأضحية، ويقصد بها، المؤن ومستلزمات العيد التي يتهافت الناس لتأمينها في مثل هذه الأعياد. قال في مقـــطعة من بيت واحد:

يا قاسمَ الخيرات، يا مأوى الكرمْ

قد جاءتِ الأضحى، وما لي من غَنَم[42]

وأضحاة، مؤنث كما وجدت، وهو جائز كما مر قبل قليل. والأضحى فيه وفي غيره الذي سبقه، جمع أضحاة وهي الشـــاة، الضحية التي تذبح ضحوة. وفي الضحية أربع لغات: أضحـــية، وإضْحية والجمع اضاحي، وضحية والجمع ضحايا، واضحـــاة والجمع اضحى، وبها سمي يوم الاضحى[43].

وروى ابو داود (ت٢٧٥هــ)* أنه صلى الله عليه وســـلم قال: ((أمرتُ بـــيوم الأضحـــى عيدا))[44] وروى ابـــن ماجة (ت٢٧٣هــ)* ((انه صلى الله عليه وســـلم ضحـــى يوم عيد بكبشين))[45].

ويبدو أن تقديم الأضحية عادة جارية منذ القديم السحيق في

بلاد الرافدين[٤٦]. وفي الجزيرة العربية، في الجاهلية[٤٧]. اما في الاسلام فانه لم يمض وقت طويل، حتى دخل كشعيرة اسلامية، بعد ان سن عيد الاضحى عيدا للامة كلها، في السنة الثانية من الهجرة[٤٨].

ثم علي قبل أن أنتقل الى الأعياد الفارسية، أن أشير الى أنه شاع في بغداد، في بعض تاريخها، أنه مد البغداديون عيدي الفطر والاضحى أياما أخر، لزيادة مساحة الفرح والبهجة والتمتع، وذلك بالخروج العائلي بعد انقضاء أيام العيدين، الى فضاءات بغداد الخضراء، في أيام سموها (الكسلة)[٤٩]. ولكن الكسلة في كل حال، لم تألفها بغداد، عقب تأسيسها، ولا توجد إشارة الى ممارستها على امتداد حقبة البحث، أو حتى على امتداد العصر العباسي، منذ قيامه عام ١٣٢هـ، وحتى سقوطه عام ٦٥٦هـ، في المصادر المتاحة الى الآن. وقد تكون أياما مستحدثة في العصور المتأخرة. وعلى كل حال ليس لدي تاريخ معين يحدد المباشرة بها في بغداد. ولكنه من المفيد الاشارة الى أنه شاع في بعض ايام بغداد المتأخرة، أن باشر الناس الخروج الى البساتين وضفاف الأنهار في مواسم الربيع لقضاء أمتع الأوقات فيها. وسموا نزهتهم هذه (جبر سوري)[٥٠]. وليس ببعيد ان تكون هذه الايام من تلك.

الأعياد الفارسية

يمكن أن نقوله في هذه الأعياد أنها كانت معروفة وقائمة في العراق القديم بحكم التداخل بين ثقافته والثقافة الفارسية المجاورة، فضلاً عن اصولهما الواحدة التي قامت أساساً في العراق وفارس القديمين على مبدأ التقرب من الآلهة في المناسبات الدينية وذلك بتقديم القرابين إليها في سبيل استرضائها واستمالتها[٥١]، وتقديم فروض الطاعة الى الماء والنار لتجنب غضبهما، وأضرارهما المحتملة[٥٢]. وتلك هي اصول الاعياد في كل مكان ولعمرى أن طقوسها واحدة في الأساس، ثم تتفرّع الى أعياد مختلفة لتشبع ثقافات الامم ورغباتها وخصوصياتها الدينية والقومية والاجتماعية، كل على انفراد. ومهما يكن من شيء فهذه الأعياد (وأهمها النيروز والمهرجان والسذق) على الرغم من شيوعها في العراق القديم، وتواصلها ولو بضعف، ما بعد الفتوحات الإسلامية لم تدخل في بغداد كما دخلتها، أو قامت فيها الأعياد الإسلامية بعد تأسيسها مباشرة، إنما تأخرت حوالي ثمانين سنة من هذا التأسيس. ولم تظهر إلا بعد زيادة النفوذ الفارسي في بغداد[٥٣]، وقبول المأمون (١٩٨- ٢١٨هـ) هدية كاتبه أحمد بن يوسف الكاتب (ت٢١٣هـ)* في أحد أعياد نوروز، وهي عبارة عن سفط ذهب، فيه قطعة عود هندي في طوله وعرضه، أهداه إياه مع عبارة: "هذا يوم، جرت فيه العادة، بإتحاف العبيد السادة"[٥٤].

وفي الحقيقة ذهبت هذه الهدية ضريبة لدى خلفاء بني العباس بعد المأمون، وسميت جزية النيروز[٥٥]. وأول من رسمها ورسم هدايا النيروز والمهرجان في الإسلام، الحجاج بن يوسف الثقفي (أمير العراق ٧٥- ٩٥هـ) ثم رفعها الخليفة عمر بن عبد العزيز (٩٩- ١٠١هـ)، ثم أعادها ورسخها كاتب المأمون ذاك[٥٦].

لقد كانت هذه الأعياد الفارسية غائبة عن الساحة البغدادية في المئة العباسية الأولى، وغائبة عن ثقافة شعرائها، ومتناولاتهم، وأغراضهم الشعرية، إلا ما ندر، حيث رصدنا شيئاً من هذا القبيل لدى أبي نواس (ت١٨٩هـ) حينما قرأنا له قطعة من بيتين:

[من الرجز]

سبتٌ ونوروزٌ......

والوردُ قد عمَّ بنا ماخوُذ

إشربْ سقاكَ الله صرفاً قهوةً
بـــالكأسِ والجاماتِ بـــعد الكوز[٥٧]

ثم بدأ الخلفاء العباسيون بعد المأمون، يستقبلون المهنئين في هذه الأعياد الفارسية، كما يفعلون في الأعياد الإسلامية، ويتلقون هداياهم، ويخلعون الهبات[٥٦]. ثم اصبح من عادة الناس فيها، إيقاد النار في ليلة العيد، ورش الماء في صبيحته[٥٨].

ثم أقبل الشعراء على هذه الأعياد، يتناولونها بحماس، ويزينون صورها، كما فعل آدم بن عبد العزيز (ت ١٦٠هـ)* في مقطعة له في الخمر، من خمسة أبيات، أجتزئ منها بيتيها الأخيرين.

[من الوافر]

شربتُ على تذكر عَيْشِ كِسْرَى
شرابـــــاً لونُه كالزعفران
ورحتُ كأنني كسرى إذا مـــا
عـــلاه التـــاجُ يـــومَ المهرجـــان[٥٩]

ويدعون الى قضاء أسعد الأوقات في ظلها، كما دعا ابن المعتز (ت ٢٩٦هـ) في مقطعة له من أربعة أبيات، نصفها الأول هو:

[من مجزوء الوافر]

دارِكِ النيـــروزَ في أطْ
يب أوقـــاتِ الزمان
فالقه بالـــراحِ، والرو
ح، وتضريبِ القـــيان[٦٠]

ويطلبون حاجة لهم، وتجده في قول البحتري (ت ٢٨٤هـ) يمدح المعتز بالله (٢٥٢- ٢٥٥هـ)، ويستوهبه فصاً، في قصيدة من تسعة وثلاثين بيتاً، منها:

[من الطويل]

بقيتَ- أميرَ المؤمنين- مؤمـــلاً
فللملك نور، ما بقـــيت، ورونقُ
لقد أقبلتْ بالأمس خيلكَ سبَّقاً،
وأنتَ الى العلياء والمجدِ، أسبـــقُ
ووافـــاكَ بالنيروزِ وقتٌ محببٌ
يظـــلُ جَنِيُّ الـــوردِ فيـــه يفـــتَق[٦١]

النيـــروز:

قـــال فيه البحتري يمدح المعتز أيضاً في قصيدة من اثنين واربعين بيتاً، أجتزئ منها البيتين: الثلاثين والحادي والثلاثين:

[من الكامل]

وافيته، والورد في وقت معـــا
ونزلت فيه مع الربـــيع النازل
وغدا بنيروزَ، عليكَ مبـــارك
تحويل عام إثر عام حـــائلِ[٦٢]

والنيروز والنوروز واحد، قـــال فيهما الزمخشري (ت٥٣٨هـ): "جاء يوم النوروز والنيروز"[٦٣]. وقال صاحب اللسان (ت ٧١١هـ): إن أصل النيروز والنوروز في الفارسية، نيع روز[٦٤]، وهو وهم، أو تحريف في أقـــل تقـــدير، لأن أصل المقطع الأول (نو) أو (ني) ومعناهما الجديد، وعليه فالعين زائدة فيهما على كل حال. وأفاد صاحب القـــاموس (٨١٧هـ) أن "النيروز أول يوم من الســـنة، معرب نوروز"[٦٥]، كذا أخبر القلقشـــندي (ت ٨٢١هـ): "أن النيروز هو تعريب نوروز"[٦٦]. وغالباً ما يستعمله الشـــعراء بـــلفظة نيروز، كما يتضح ذلك في نص البحـــتري في أعلاه، والنصوص التي طرحناها قبله، أو التي نطرحها بعده.

والنيروز عند السريان، العيد. وهو اول الســـنة القبـــطية بمصر، وسنتهم فيه إشعال النيران والتراش بالماء، تيمنا بالقـــاء

إبراهيم الخليل في النار. ولما سئل ابن عباس (ت٧٨هـ)* لم اتخذوه عيداً، قال لأنه أول السنة المستأنفة، وآخر السنة المنقطعة[٦٧].

والنيروز والنوروز لم يسمعا إلا مذكرين، كما في قول احدهم يستعجل ندمانه في نيروز، على الخمر والطرب في ظل ممدوحه الأمير، في مقطعة من ستة أبيات هي:

[من مجزوء الرمل]

باكرِ النيروزَ بالرا ح، وريحانِ السرور

في ندامَى جعلوا اللهـ وَسطوراً في الصدور

ومغنٍّ يُحْسن النغـ م على بمٍّ وزيرِ

كاد أن تكشفَ لما قال عن سرِّ الضميرِ

أيها النيروز لازلـ ت لذيذاً بالأميرِ

بأمانِ الله في الأر ضِ مِنَ الدهرِ المنير[٦٨]

والنوروز عند الفرس "هو اليوم الأول من فرور دين ماه، واسمه يوم جديد، لكونه غرة الحول الجديد"[٦٩]. وزعم قسم من الفرس "أن الله تعالى، في هذا اليوم، أدار الأفلاك، وسير الشمس والقمر وسائر الكواكب، واسم هذا اليوم، هرمز، وهو اسم من أسماء الله تعالى"[٧٠].

ويقال: "إن أول من اتخذه جم شاد، أحد ملوك الطبقة الثانية من الفرس، وأن سبب اتخاذهم لهذا اليوم عيداً، أن الدين كان قد فسد قبله، فلما ملك جدده وأظهره، فسمي اليوم الذي ملك فيه، نوروز، اي اليوم الجديد"[٧١]. ونقل البيروني (ت٤٤٠هـ) عن بعض الحشويين "أن سليمان بن داود عليهما السلام لما افتقد خاتمه، وذهب عنه ملكه، ثم رد إليه بعد أربعين يوماً، عاد اليه بهاؤه، وأتته الملوك، وعكفت عليه الطيور، فقالت الفرس: نوروز آمد، أي جاء اليوم الجديد، فسمي النوروز"[٧٢]. فيما نقل الراغب الأصبهاني (ت٥٠٢هـ) بسنده عن أن المأمون (١٩٨ – ٢١٨هـ) سأل أصحابه عن اصل النيروز، وصب الماء، فلم يخبره أحد، فذهب الى أنه سمي بيوم النيروز، لأن الملك الفارسي أبرويز عمّر اقاليم إيران، واستوت له أسبابه، واستقام ملكه يوم النيروز، فصار سنة للعجم[٧٣].

والنوروز أو النيروز يتخطى حدود العراق، وإيران بالطقوس ذاتها التي مارسها إنسانهما القديم، وهي تقديم القرابين أو الهدية، وإيقاد النيران، ورش المياه. وتلك طبعت احتفالات البلاد والعباد.

وشعراء بغداد لم يتخلفوا عن النيروز، على الرغم من تأخرهم عنه نحو قرن من الزمن. لقد فتحوا بعد المأمون الطريق واسعاً اليه، وأدخلوا رسومه في كلامهم، كما أدخلوها أعياد الإسلام من قبل. فأهدوا ولو بثناء أو شكر أو دعاء، وهنأوا، واستوهبوا، وقالوا في الإيقاد، وقالوا في الرش. قال ابن المعتز (ت٢٩٦هـ) في مقطعة من بيتين، في باب الأوصاف والملح:

[من البسيط]

كيف ابتهاجُكَ بالنيروز يا أملي
فكلُّ ما فيه يحكيني وأحكيه

نيرانهُ، كاضطرامِ النار في كبدي
ودمعتي كتوالي مائه فيه[٧٤]

بيد أن إيقاد النيران، ورشَ المياه في بغداد قد أوقفهما المعتضد سنة ٢٨٢هـ، حينما "منع الناس من عمل ما كانوا يعملون في نيروز العجم من صب الماء، ورفع النيران، وغير ذلك"[٧٥]. غير أن هذا المنع لم يصمد طويلاً في بغداد، وحواضر الدولة الأخرى، الأمر الذي دفع السلطة في يوم الأربعاء الموافق لليوم الثالث من جمادى الاولى سنة ٢٨٤هـ، أن "تنادي في الأرباع والأسواق ببغداد، بالنهي عن وقود النيران ليلة

النيروز، وعن صب الماء في يومه، ونودي بمثل ذلك في يوم الخميس"[76]. لكن الأمر في الحقيقة، لم يفض الى ما أراده المعتضد (٢٧٩- ٢٨٩هـ)، فلما كانت عشية يوم الجمعة نودي على باب سعيد بن ياسين، صاحب الشرطة، بالجانب الشرقي من مدينة السلام، بأن أمير المؤمنين قد أطلق للناس من وقود النيران وصب الماء، ففعلت العامة من ذلك ما جاوز الحد، حتى صبوا الماء على أصحاب الشرطة في مجلس الجسر"[77].

كما أن المعتضد تدخل في أمر الجزية النيروزية، التي بدأت قبله بعصور على شكل هدايا تقدم من عامة الناس والفلاحين الى الملوك والسادة[78]، فأمر "بترك افتتاح الخراج في النيروز الذي هو نيروز العجم، وتأخير ذلك الى اليوم الحادي عشر من حزيران، وسمّي ذلك، النيروز المعتضدي، فانشأت الكتب بذلك من الموصل، والمعتضد بها. وورد كتابه بذلك على يوسف ابن يعقوب* يعلمه أنه اراد بذلك الترفيه على الناس، والرفق بهم"[79].

قال فيه يحيى بن علي المنجم*، مقطعة من بيتين:

[من مجزوء الرمل]

يومُ نيروزكَ يومٌ ... واحد لا يتأخرْ

مِن حزيران يوافي ... أبداً في أحد عشرْ"[80]

وبعيداً عن طقوس هذه الأعياد، وقريباً من هوس بعض الشعراء بأيامها، وقف بعضهم عند الأيام التي تستقبل هذه الأعياد، فمن سبت يستقبل نيروزاً، كما في قصيدة البحتري (ت ٢٨٤) يمدح المعتز بالله (٢٥٢- ٢٥٥هـ)، القائمة بثمانية وخمسين بيتاً:

[من الكامل]

سبتٌ ونوروزٌ، ونجدةُ سيِّدِ

ما شابَ همة خلقه بتخلُّقِ[81]

أو في مقطعة أبي نواس (ت١٩٨هـ) الزائية، التي ذكرتها قبل قليل في الأعياد الفارسية الى أحد يستقبله، كما في قول ابن الرومي (ت ٢٨٣هـ) في قصيدة من تسعة عشر بيتاً، يحضُّ فيها على تعاطي الخمر:

[من المديد]

صبيحةُ النوروز في الأحدِ

غلَّ عنك الصوم كل يدِ[82]

الى ثلاثاء يستقبله، في قوله ايضاً يهنئ صاحب الشرطة عبيد الله بن عبد الله بن طاهر (ت ٣٠٠هـ) في قصيدة من ستة عشر بيتاً يذكر فيها اكتفاءه بتقديم الثناء عليه، بدل هدية النيروز، اجتزئ منها البيت الأول، والأبيات الثلاثة الأخيرة:

[من البسيط]

يوم الثلاثاءِ ما يوم الثلاثاءِ

في ذروة مِنْ ذرا الأيام علياءِ

لم نُهدِ شيئاً لأن الناسَ مذْ أبوا

عابوا الهديةَ إلا بين أكفاءِ

إنّ العبيدَ إذا أهدتْ لسادتها

فقد تعدتْ، واربتْ كلَّ إرباءِ

إلا الثناءَ، فإني لستُ أنكره

أو الدعاءَ لذي نعمى وآلاءِ[83]

الى خميس يصادفه، في قوله أيضاً، من مقطعة من عشرة أبيات أولها:

[من الرمل]

طاب نيروزك في يوم الخميس

وجرى مجرى سعيد لا نحيس[84]

وقبل ان اخرج من النيروز الى المهرجان، أرى أن اقدم لك

طريفاً ينسب الى النيروز، وهو أمر كتاب ورسالتين. أما الكتاب فكتاب النيروز لأبي الحسين أحمد ابن فارس النحوي (ت٣٩٥هـ)، الذي يذهب أغلب الظن فيه الى أنه كتاب في تاريخ النيروز، وهو في حقيقته جمع للالفاظ التي توافق كلمة نيروز في صوغها ووزنها، وهي واحد وأربعون لفظاً، كبيوم وبيروت وأما الرسالتان فالأولى هي الرسالة النيروزية لابن سينا (ت٤٢٨هـ) يغوص فيها الشيخ الرئيس، مكان النيروز على المعاني الكامنة في فواتح عدة من سور القرآن الكريم، وهي الفواتح المركبة من حروف هجائية مثل (ألم) و (ألر) و (حم)، ويستمد المصنف عنوانه، لأن يريدها هدية الى خزانة الامير أبي بكر محمد بن عبد الله، في يوم نوروز، فيسميها الرسالة النيروزية. والرسالة الثانية هي الرسالة التي وضعها بطليموس الحكيم على علم دانيال، تبحث في أمر النيروز، ولكن على ما يدل عليه طالعه على مدار الأيام السبعة، وهو فن من اساطير الأولين، وتسجيل للحركة العقلية في تلك العصور القديمة(٨٥).

ثم أخيراً لابد من الوقوف على أن النيروز يكاد يحتفى به اليوم عند الكثير من شعوب الشرق، ولا سيما المسلمين منها على وجه التحديد: الفرس والعجم والبلوش والكرد وترك اواسط اسيا والباكستانيين والافغان والهنود وغيرهم.

المهرجان

قال علي بن الجهم (ت٢٤٩هـ)، يمدح الواثق (٢٢٧-٢٣٢هـ) في قصيدة من اثنين وعشرين بيتاً، يدعوه فيها الى انتهاز حلول المهرجان للدعوة الى الراح والراحة والطرب، وكل ما يفتح نفس الإنسان على الحياة، اجتزئ منها بيتيها الأولين:

[من الخفيف]

اغتنمْ جِدَّةَ الزمانِ الجديد
واجعلِ المهرجانَ أيمنَ عيد
لا تُعطِّلْ يومَ السرورِ ولا الريـ
ـحانِ والراحِ والفعالِ الحميد(٨٦)

لقد وضع الشاعر، المهرجان، بين يدي الواثق، دون تمهل، كأنه يريد أن يدرك غايته بأسرع ما يكون، فالمهرجان حب، وعيد عظيم الشأن، كما يذهب البيروني (ت٤٤٠هـ) قال: "وتفسيره محبة الروح"(٨٧)، فيما ذهب القلقشندي (ت٨٢١هـ) الى أن المهرجان مركب من المهر، ومعناه الوفاء، وجان، ومعناه السلطان، وبهذا يكون معنى المهرجان سلطان الوفاء(٨٨). ونقل النويري (ت ٧٣٢هـ) عن أن "مهر بالفارسية حفاظ، وجان الروح"(٨٩)، وبهذا يكون معناه حفاظ الروح.

والمهرجان يقع في السادس عشر من شهر (مهرماه) الفارسي. وفيه زعموا أنّ الملك (أفريدون)- من ولد جم شاد ظفر بالملك الساحر (بيو راسب)* الذي ملك الف سنة، فاسره وسجنه بجبل (دباوند)**، يوم النصف من (مهرماه)ن فسمي ذلك اليوم مهرجاناً، وصار سنة، لهم تعظيمه(٩٠). قال الراغب الأصبهاني (ت٥٠٢هـ) والنيروز أقدم من المهرجان بألفين وخمسين سنّة(٩١).

وفي كل حال، لم يغب المهرجان عن ثقافة شعراء بغداد، كما لم تتخلف الخلافة العباسية عن الاحتفاء به رسمياً وشعبياً. بيد أن هذا الاحتفاء تأخر نوعاً ما في بغداد، كما مر بحثه قبل قليل وهذا ليس معناه أنه غاب عن العراق، مثلما غاب عن بغداد خلال مئتها الأولى. بل كان الأمر مختلفاً فيه، فحواضر مثل الكوفة والبصرة قد عاشتاه قبل تأسيس بغداد، بأكثر من نصف قرن، ولنا أن نتذكر أول من رسم هدايا النيروز والمهرجان في

الإسلام*، حتى نعرف كيف تناولهما العراقيون في العصر الأموي، ولي أن أضيف على ما مرّ لأوكد أن المهرجان بنكهته الفارسية، كان معروفاً ومتداولاً في أنحاء العراق المختلفة قبل العصر العباسي. ويظهر ذلك جلياً من خلال دخول الشاعر خلف بن خليفة (أموي)** على أمير العراق يزيد بن عمرو بن هبيرة*** يوم مهرجان، وقد أهديت له هدايا، وقوله في مقطعة من أربعة أبيات:

[من المتقارب]

كأنا شماميسُ في بيعة
تُقسّسُ في بعضِ عيداتها
وقد حضرتْ رسلُ المهرجانِ
وصفّوا كريمَ هداياتها
علوتُ برأسيَ فوقَ الرؤوسِ
فأشخصتهُ فوقَ هاماتها
لأكسبَ صاحبتي صحفةً
تغيظُ بها بعضَ جاراتها

و"أمر الأمير له بجامٍ من ذهب، وتفريق بقية الهدايا على جلسائه"[٩٢].

والمهرجان مثل النيروز، استقبله شعراء بغداد ليهنئوا فيه أولي الأمر وذوي الشأن العظيم، ويقدموا لهم فروض الطاعة وآيات المدح الذليلة، حتى يظفروا بخلعهم وصلاتهم، وتفتح لهم ابواب الحياة والخير العميم، وهذا ابن الرومي المعروف في هذا النوع من الخطاب، يستعطف ممدوحه حتى يقطف ثمرة مدحه بأسرع ما يكون، في قصيدة من عشرين بيتاً، اجتزئ منها، هذه الثلاثة:

أحبُّ المهرجانَ لأنَّ فيه
سروراً للملوك ذوي السناءِ
وباباً للمصير الى أوان
تَفتَّحُ فيه أبوابُ السماءِ
اشبّههُ إذا افضَى حميداً
بإفضاءِ المصيف الى الشتاءِ[٩٣]

وكما ذكروا الأيام التي حل فيها النيروز، ذكروا الأيام التي حل فيها المهرجان. قال البحتري (ت٢٨٤هـ) يربط المهرجان بالسبت، في كلام يدعو فيه إلى الشراب، لأن عيدهم هذه المرة سبتٍ ومهرجان وهذا فتح شهية الشاعر الى مقطعة ثم ثمانية أبيات، أجتزئ لك منها أبياتها الثلاثة الأولى:

[من الوافر]

دعوتكَ للصبوحِ، وقلتُ: سبتٌ
يحثُّ على الصبوحِ، ومهرجانُ
وغيمٌ قد تعلّقَ مُستقلاً،
عليه بديمة سحٍ ضمانُ
وندمانَ يسرُّك أنْ تراه
له من قلبِ كل أخٍ مكانُ[٩٤]

وله أيضاً في السبت والمهرجان، قصيدة من واحد وثلاثين بيتاً في مدح المعتز (٢٥٢- ٢٥٥هـ) منها:

[من الوافر]

سُبوتُ الإصطباحِ مُعشّقات
وأحظاهنُ سبتُ المِهْرجانِ[٩٥]

السذق وغيره:

نقل عبد لكاني (ت ٤١٣هـ)في حماسته، من جملة ما نقل، قول أحدهم يذكر السذق، في مقطعة من بيتين:

هدايا الناسِ في سَذَقٍ، دجاجٌ
وفاكهةٌ وحملان سمانُ
وإنّ هديتي، تفديكَ نفسي
الى أمثالك المَدحُ الحسانُ[٩٦]

والسذق محركة: ليلة الوقود، فارسي، معرب (سذه). هكذا عرفه صاحب اللسان (ت٧١١هـ) والقاموس (ت٨١٧هـ)، وذهب الراغب الأصبهاني (ت٥٠٢هـ) الى أن معنى السذق، مئة، نزولا الى المئة الأولى، التي بلغتها ذرية آدم وحواء[٩٧].

والسذق* يسمى أبان روز، ويعمل في ليلة الحادي عشر من شهور الفرس[٩٨] وقد جعله ابن الوردي (ت٧٥٠هـ) "عاشر بهمن ماه"[٩٩]. أما سبب اتخاذه عيداً، فقد نقل صاحب المحاضرات بسنده: "أن آدم لما زوج بناته من بنيه، وتموا مائة، كانت هذه الليلة، فاوقدوا ناراً سروراً بذلك فجعلتها العجم عيداً"[١٠٠]. وقريباً من هذا ذهب القلقشندي (ت٨٢١هـ) بسنده الى: "أن الاب الاول، وهو عندهم كيومرت، لما كمل له من ولده مائة ولد زوج الذكور بالإناث، وصنع لهم عرساً، أكثر فيه وقود النيران، ووافق ذلك، الليلة المذكورة، فاستسنت ذلك الفرس بعده"[١٠١]. ويقال كذلك في سبب اتخاذهم له عيداً: " إن افرا سياب لما ملك سار الى بلاد بابل، وأكثر فيها الفساد، وخرب العمران، فخرج عليه دق بسن طمهاسب، وطرده عن مملكته الى بلاد الترك. وكان ذلك في يوم ابان روز. فاتخذ الفرس هذا اليوم عيداً، وجعلوه ثالثاً ليوم النيروز، والمهرجان"[١٠٢].

والسذق، إذن، عيد آخر للفرس بعد النيروز والمهرجان، لكن هذا العيد لم ينل ذلك الاهتمام الذي ناله النيروز والمهرجان في بغداد. بل لقد كان غائباً عنها، حتى قيام العصر البويهي(٣٣٤-٤٤٧هـ)، الذي ساق العيد الثالث الى بغداد، ليكون الى جانب الآخرين، عيداً بطقوسه الخاصة، يتعامل الشعراء معه، مثلما تعاملوا مع الأعياد الاخرى. ولكن ذلك يتجاوز حدود بحثي، فتجاوزته. واستميح قراء البحث عذراً إذ وقفت عند أحد نماذجه، حتى انصف العنوان بشيء من جميل شعر المطرز البغدادي (ت٤٣٩هـ)* يصف سدقا**، عمل بدجلة، اشعل فيه النيران والشموع في السماريات، بمقطعة من سبعة ابيات اولها:

[من البسيط]

وكلُّ نار على العشاق مُضْرِمَةٌ
من نار قلبي، أو منْ ليلة السَّذَقِ
نارٌ تجلّتْ بها الظلماءُ واشتبهتْ
بسُدْفَة الليلِ فيها غرةُ الفَلَقِ[١٠٣]

وبعد النيروز والمهرجان والسذق، أعياد فارسية اخرى هي: الشركان وهو في الثالث عشر من (تيرماه)، وأيام (الفرودجان)، وهي خمسة ايام، أولها السادس والعشرون من (أبان ماه)، والعيد السادس ركوب الكوسج، ويعمل في أول يوم من (أدرماه)، والاخير عيد (بهمنجه)، ويتخذونه في يوم بهمن من شهر (بهمن ماه). بيد أنها لم تدخل بغداد، ولم تعرف بها[١٠٤].

واشار أبو نواس (ت ١٩٨هـ) الى يومين كان للفرس فيهما احتفال، يتضح الأول في قوله في الشاهين في قصيدة من اثني عشر بيتاً، في بعضها:

[من الرجز]

وخرطناهُ منْ شكار بَنْده
فمَرَّ يفري الأرض في مرقدِه
واعصوصبتْ لّما رأتْ من جدّه
اسرةَ كسرَى يوم دستبنده[١٠٥]

ويتضح الثاني في قوله لأحد النخاسين، واسمه موسى بن جنيد النخاس، في مقطعة من أربعة أبيات:

(من الوافر)

إذا ما كنتَ عند قيانِ موسى
فعندَ الله فاحتسب السرورا

خنافسُ، خلفَ عيدان، قعودٌ
يطوّل قربُها اليومَ القصيرا

إذا غنّينَ صوتاً، كان موتاً
وهجْنَ به عليكَ الزمهريرا

ولو في يوم هُرْمُزَ، زرتَ موسى
لصيَّرهُ عبوساً قمْطريرا[106]

وسبق لوالبة بن الحباب (ت١٧٠هـ)* أن ذكر يوم هرمز في كلام من عشرة أبيات، ثلاثته الأولى هي:

[من المجتث]

قد قابلتْنا الكؤوسْ
ودابرتْنا النحوس

واليوم هُرمزُ رَوْز
قد عظّمته المجوسُ

لم نَخْطه في حسابٍ
وذاك مما نسوس[107]

إلا أن هذه الأعياد او الايام، لم تعرف في بغداد لدى العامة، مثلما عرف عيدا النيروز والمهرجان. فالأول ذكر عرضاً في كلام ابي نواس في وصف الشاهين، والثاني ربما قفز الى ثقافة الشاعرين الماجنين الاستاذ وتلميذه، من خلال مايوفره هذا العيد لمجتمعات الندمان واهل الخلاعة من اسباب الراحة والإمتاع والاستمتاع باليوم المحتفى به.

الأعياد المسيحية:

وأعياد النصارى كثيرة، اجملها صاحب النهاية (ت٧٣٢هـ) بأربعة عشر عيداً، سبعة منها كبيرة، والأخرى صغيرة، والكبيرة هي عيد البشارة، وعيد الزيتونة (عيد الشعانين)، والفصح، وخميس الأربعين، والميلاد، والغطاس والصغيرة هي: الختان والأربعون، وخميس العهد، وسبت النور، وحد الحدود، والتجلي، وعيد الصليب[108]. ووافقه فيها صاحب الصبح (ت٨٢١هـ)[109]، ولكن الذي احتفل بها من هذه الأعياد في بغداد في العصر العباسي الأول (١٣٢-٣٣٤هـ) هو: الميلاد، ورأس السنة الميلادية -والشعانين، والفصح فضلاً عن أعياد الأديرة البغدادية. كما ذهب إليها صاحب الديارات (ت٣٨٨هـ)، "كانت مقسومة على ديارات معروفة"[110] في بغداد وضواحيها- سأقف عندها في فقرة خاصة بها -وعلى أي حال فالأعياد المسيحية التي احتفل بها النصارى في بغداد منذ تأسيسها، ظلت تتواصل الى يومنا هذا، تشترك فيها النصارى بكل طوائفهم، كلداناً كانوا، أم سريانا، أم آشوريين، أم ارمن، وهي كما مرت على البحث. حسب تسلسل حلولها، الميلاد، ورأس السنة الميلادية. والشعانين، والفصح.

اما الميلاد

فقد قال فيه إبراهيم بن العباس (ت٢٤٣هـ)* بيتاً:

[من الخفيف]

ليلةٌ كاد يلتقي طَرَفاها
قِصراً، وهي ليلةُ الميلادِ[111]

وليلة الميلاد في بغداد، هي عينها ليلة الميلاد في كل مكان وهو اليوم الذي ولد فيه عيسى (عليه السلام) في قرية بيت لحم من أعمال فلسطين، في الخامس والعشرين من كانون الاول[112]، وذهب ابن الوردي (ت٧٤٩هـ) الى أنه ولد في

الرابع والعشرين منه[113] وتقول النصارى "إنه ولد في يوم لاثنين، فيجعلون عشية الاحد، ليلة الميلاد. وهم يوقدون فيه المصابيح بالكنائس ويزينوها"[114]. ولأنها تصادف نهاية السنة الميلادية، ونهاية السنة الميلادية تصادف الشتاء، فقد قالوا: "الميلاد وقت البرد"[115]. وليلة الميلاد، يضرب بها المثل في الطول. قال ابن المعتز (ت٢٩٦هـ) في مقطع من ثلاثة أبيات:

[من الرجز]

يا ليلةَ الميلادِ، هل عرفْتِ
أسهرَ منّي قطُّ، منذُ كنتِ
ألمْ أصابِرْك، فَما صبرْتِ
حتى تبدّى وجه يوم السبتِ
فيا ليالي الصيفِ، كم شَمتِّ
بها، فقد أذقتها ما ذقتِ[116]

وقال أيضاً في المثل نفسه، ولكن مستهزئاً به هذه المرة بمتعة الميلاد، وسرعة الانقضاء، في مقطعة من تسعة أبيات، خامسها:

[من الخفيف]

يا مَقيتاً يُصوِّرُ اليومَ حولا
ساعةً منه، ليلةُ الميلادِ[117]

وقال عبيد الله بن عبد الله (ت٣٠٠هـ) في مقطعة من بيتين، رابطاً الطول فيها بالحزن، والقصر بالفرح:

[من الطويل]

مضتْ ليلةُ الميلادِ أطول ليلة
وأقصرُها هذان مختلفان
فطالتْ بمعنى واحدٍ، وتقاصرتْ
بقربِ حبيبٍ، واجتماعِ مغانِ[118]

أما رأس السنة الميلادية

فلم أجد له صدى كبيراً لدى شعراء بغداد، ويكاد لا يكفي ما قرأت عنه عند البحتري (ت٢٨٤هـ) في كلام يمدح به المعتز (٢٥٢- ٢٥٥هـ) في ستة وعشرين بيتاً، اجتزئ منها بيتها الخامس عشر وما بعده:

[من الوافر]

وما حَسُنَتْ نواحي الارض حتى
ملكتَ السهلَ منها والجبالا
بوجهٍ يملأ الدنيا صفاءً
وكفٌّ يملأُ الدنيا نَوالا
أرى الحول الجديد، جرى بسعد
وحالَ بأنعم لكَ، حين حالا
فتوح يدَّرِكْنَ من النواحي
كما ادَّركَ السحاب إذا توالى[119]

وكان نصارى بغداد يحتفلون بعيد رأس السنة الميلادية، كل عام في الأول من كانون الثاني، تحت تسمية (القلنداس)، وكانت دار الخلافة تخص له مبلغاً سنوياً كل عام، صلة للفراشين[120]، وهذا يدفعنا الى الاعتقاد بأن احتفالاً رسمياً، كان يقام سنوياً في القصر، تحت إشراف الخليفة نفسه, وأفاد البيروني (ت٤٤٠هـ) بأن صبيان النصارى كانوا يطوفون على البيوت في عيد رأس السنة الميلادية أو عيد القلنداس، ويخرجون من دار الى غيرها، مرددين: القلقنداس، القلقنداس، في صوت مرتفع، لا يخلو من الإيقاع، فيطعمون ويسقون في كل دار، في طقوس شعبية تضفي على هذا العيد، الكثير من البهجة والفرح[121].

أما الشعانين

فقد ذكره عبد الله بن العباس بن الفضل بن الربيع (كان حياً أيام المعتصم ٢١٨- ٢٢٧هـ)* في مقطعة من بيتين. قال

له محمد بن عبد الملك الزيات (ت٢٣٣هـ)**: أنشدني من شعرك، قال: وما قدر شعري أيها الوزير؟ قال: الست الذي يقول:

[من المجتث]

وشادنٍ رام، إذ مَـ ....ر.في الشعانين، قتلي
يقول لي: كيف أصبحـ ـت؟ كيف يُصبحُ مثلي؟
من يقول هذا، يقول ما مقدار شعري؟"[122]

والشعانين في الرابع من نيسان"[123]. وتفسيره بالعربية، التسبيح، يعملونه في سابع أحد من صومهم"[124]. وكان يوم الشعانين في بغداد، عيداً كبيراً. قال ميتز: "لابد أنه كان عيداً قديماً من أعياد الأشجار، وخصوصاً أشجار الزيتون"[125]. وقد وصف صاحب الأغاني (ت٣٥٦هـ) جانباً من احتفال قامت به الجواري الروميات في قصر المأمون (١٩٨ – ٢١٨هـ)، وقد تزين بالديباج، والثياب الجميلة الغالية، وعلقن، في أعناقهن صلباناً من الذهب، وفي أيديهن الخوص والزيتون"[126]. وذهب ابن الوردي (ت٧٤٩هـ) الى أن هذا العيد يسمى الشعانين لأن عيسى (عليه السلام) دخل الى القدس يوم الشعنينة، فاستقبلته الرجال والنساء والصبيان، بأيديهم اغصان الزيتون"[127]. والشعانين كان قديماً يسمى السباسب، واليه ذهب النابغة الذبياني (ت١٨ق.هـ) في كلامه:

[من الطويل]

رِقاقُ النعالِ، طيِّبٌ حُجزاتُهُمْ
يُحيَّوْنَ بالريحان يومَ السباسبِ[128]

وقال محمد بن أبي عون البلخي كان حياً أيام المعتمد (٢٥٦– ٢٧٩هـ)* في مقطعة من بيتين، يتذكر الشعانين، لأن جيش يعقوب بن الليث الصفار**، هزم فيه، سنة ٢٦٢هـ:

[من البسيط]

لله ما يومُنا يومَ الشعانينِ
فضَّ الإلهُ بـه جيشَ الملاعين
وطارَ بالناكثِ الصفّار منشمرٌ
كأنما بعره غُسْلُ السراجينِ[129]

ونقل الطبري (ت٣١٠هـ) في تاريخه في حوادث سنة(٢٣٩هـ) أن فيها "اتفق شعانين النصارى ويوم النيروز. وذلك في يوم الأحد لعشرين ليلة خلت من ذي القعدة، فذكر أن النصارى زعمت أنهما لم يجتمعا في الإسلام قط"[130].

اما الفصح

فقال فيه البحتري (ت٢٨٤هـ) في عبدون بن مخلد النصراني (ت٣١٠هـ)* في مقطعة من خمسة أبيات:

[من المنسرح]

ليكتنِفْكَ السرورُ والفرحُ
ولا يفُتْكَ الإبريقُ والقدحُ
فتحٌ، وفِصْحٌ، قد وافياكَ معاً
فالفتحُ يُقرئ، والفِصْحُ يُفتتحُ
واليوم دَجْنٌ، والدارُ قطرُ بلٍّ
فيها عن الشاغلينَ مُنتزحُ
فانعمْ سليمَ الإفطار تغتبقُ الـ
صهباءَ من دنِّها وتَصطَبحُ
وإنْ اردتَ اجتراحَ سيئةٍ
فههنا السيئاتُ تُجترَحُ[131]

وما قاله البحتري يشير الى موافاة المطر عيد الفصح، و[...] على النصراني إلا أن يشمر للأمر، فيقعد للخمر مع ندمائه

بصبوحاصبوحاً ومغتبقاً كي يطاردوا السيئات ويستأصلوها من والحقيقة أن الموافاة، والتتابع والتصادف ليست بعيدة عن شعر الأعياد، وسبق أن تابعناها في إثناء الحديث عن الأعياد البغدادية السابقة[١٣٢].

والفصح: فطر النصارى، وهو عيد لهم، وأفصحوا: جاء فصحهم، وهو إذا أفطروا، واكلوا اللحم[١٣٣]. والنصارى يصومون صومهم الكبير "تسعة وأربعون يوماً، أولها يوم الاثنين، اقرب اثنين الى الاجتماع الكائن فيما بين اليوم الثاني من شباط الى الثامن من آذار، فاي اثنين كان أقرب إليه، إما قبل الاجتماع وإما بعده، فهو رأس صومهم واما ذيله فهو الفصح الفصح: الفطر، كما مر"[١٣٤].

وكان نصارى بغداد، يحتفلون به أيام العصر العباسي الأول في دير سمالو*. ذاك أن لكل دير فيها عيدا، وعيد دير سمالو هو الفصح، إذ "لا يبقى نصراني إلا حضره، وتقرب فيه، ولا أحد من أهل التطرب واللهو من المسلمين إلا قصده للتنزه فيه."[١٣٥]

اما اعياد الأديرة

فسبق أن وعدت بالوقوف عندها، وها أنذا. قال الشابشتي (ت٣٨٨هـ): "أعياد النصارى ببغداد، مقسومة على ديارات معروفة، منها أعياد الصوم*، فالأحد الاول منه: عيد دير العاصية** وهو على ميل من سمالو، والاحد الثاني: دير الزريقية، والأحد الثالث: دير الزندورد، والأحد الرابع: دير درمالس"[١٣٦]. وعن دير درمالس قال: " وعيده أحسن عيد، يجتمع نصارى بغداد إليه، ولا يبقى احد ممن يحب اللهو والخلاعة إلا تبعهم. ويقيم فيها الناس الايام، ويطرقونه في غير الإعياد."[١٣٧] ثم نقل عن أبي عبد الله النديم (كان حياً أيام المتوكل ٢٣٢- ٢٤٧هـ)* مقطعة من أربعة أبيات، أولها:

[من السريع]

يا دَيْرَ درمالسَ، ما أحْسَنَكْ
ويا غزال الدّيرِ، ما أفتنَكْ
لئن سكنتَ الديرَ، يا سيدي
فإنّ في جَوْفِ الحشا مسكَنَكْ[١٣٨]

ولدير الثعالب ببغداد، بالجانب الغربي منها، بالموضع المعروف بباب الحديد، عيد لا يتخلف عنه أحد من النصارى والمسلمين وأهل بغداد يقصدونه ويتنزّهون فيه ولا يكاد يخلو من قاصد[١٣٩]. ويومه حسب التبريزي (ت٦٨٢هـ) هو الثاني من ايار[١٤٠]. ولدير قنى عيد يجتمع الناس اليه، وهو عيد الصليب[١٤١]. ويومه الرابع عشر من ايلول[١٤٢].

قال عنه ابن الوردي إنه مشهور[١٤٣]. وقال فيه ابن جمهور (كان حيا أيام المنصور ١٣٧- ١٥٨)*، مقطعة من تسعة أبيات، مستهلها:

[من الرجز]

يا منزلَ اللهوِ، بديرِ قُنّى
قلبي الى تلك الرُّبى قد حنّا
سقيا لأيامكَ، لّما كنّا
نختارُ منك، لذةً وحُسْنا[١٤٤]

ولدير أشموني عيده و "هو اليوم الثالث من تشرين الأول، وهو من الأيام العظيمة في بغداد، يجتمع أهلها إليه، كاجتماعهم الى بعض إعيادهم، ولا يبقى احد من أهل التطرب واللعب إلا خرج اليه"[١٤٥]. وهناك دير آخر قريب منه "يسمى دير الجرجوث، وحوله بساتين ومزارع، ومن ضاق به دير اشموني عدل اليه[١٤٦]".

وذهب الشابشتي (ت٣٨٨هـ) –واخذ عنه ياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ) في معجمه– الى أن "اشموني، امرأة بني

الدير على اسمها، ودفنت فيه، وهو بقطربل، غربي دجلة"[١٤٧].

قال عنه جحظة (ت٣٢٦هـ)* في مقطعة من ثلاثة ابيات، غناها بمصاحبة طنبور، في مجلس بهذا الدير، جمع أحسن الناس وأملحهم:

[من السريع]

سقياً لأشموني ولذاتها
والعيش فيما بين جناتها
سقياً لأيامٍ مضتْ لي بها
ما بين شطيها، وحاناتها
اذ اصطباحيْ في بساتينها
وإذ غبوقيْ في دياراتها[١٤٨]

اعياد بغدادية اخرى:

يهودية: قال الزمخشري (ت٥٣٨هـ): "هاد الرجل وهوّد، وهوّد ابنه، وهاد المذنب الى الله: رجع وتاب هودا"[١٤٩]. وأضاف صاحب اللسان (ت ٧١١هـ): "والهود: اليهود، هادوا يهودون هودا. وسميت اليهود اشتقاقا من هادوا أي تابوا... وهاد وهوّد إذا صار يهوديا"[١٥٠]. وقال الشهرستاني (ت٥٤٨هـ): "وهم أمة موسى عليه السلام، وكتابهم التوارة، وهو أول كتاب نزل من السماء، أعني ما كان يترل على إبراهيم وغيره من الأنبياء عليهم السلام، ما كان يسمى كتاباً بل صحفا"[١٥١].

وأعيادهم كثيرة، وما نطقت بها التوارة، خمسة كما أوردها النويري (ت٧٣٢هـ) وابن الوردي (ت ٧٥٠هـ):

١- عيد رأس السنة، ويسمونه رأس هيثا، ويترل عندهم مترلة عيد الأضحى في الاسلام.

٢- عيد صوماريا. وهو عندهم الصوم العظيم الذي فرض عليهم، ويقتل من لم يصمه، ومدته خمس وعشرون ساعة.

٣- عيد المظلة. وهو ثمانية ايام. أولها الخامس عشر من تشرين* وكلها أعياد، واليوم الأخير منها يسمى عراباً.

٤- عيد الفطير. ويسمونه الفصح. ويكون في الخامس عشر من نيسان، وهو سبعة أيام، يأكلون فيها الفطير.

٥- عيد الاسابيع، وهي الأسابيع التي فرضت عليهم الفرائض، وكمل فيها الدين، ويسمى عيد العنصرة، وعيد الخطاب، ويكون بعد عيد الفطير بسبعة اسابيع[١٥٢].

واورد القزويني (ت٦٨٢هـ): "أن السبت هو عيد اليهود"[١٥٣]، ونقل عن الكلبي (ت٢٠٦هـ)* "امر موسى عليه السلام، بني اسرائيل، ان يفرغوا في كل اسبوع يوما للعبادة، فأبوا ان يقبلوا إلا يوم السبت وقالوا إنه فرغ الله فيه من خلق الأشياء، وزعموا أن الامور التي تحدث يوم السبت، وتستمر الى السبت الآخر. فلذلك امتنعوا فيه من الأخذ والعطاء، والمسلمون يخالفونهم في ذلك، لقوله (صلى الله عليه وسلم): بورك لأمتي في بكور سبتها وخميسها"[١٥٤].

وفي السبت من أعيادهم أو أيامهم، قال العباس بن الأحنف (ت ١٩٢هـ) في مقطعة من خمسة أبيات، بعنوان، عجل لها العافية، اولها:

[من السريع]

قلتُ غداة السبتِ، إذ قيل لي:
إنّ التي أحببتُها شاكيهْ
يا أيُّها القائلُ، ما تشتكي؟
قال: بها عينٌ، تُرَى باديه[١٥٥]

وقال أبو نواس (ت١٩٨هـ) في قصيدة من أربعة عشر بيتاً، منها بيتاها الاخيران:

[من المجتث]

فكنت مثل اليهودي(م)   ي فعله ما خرمـــت

احتيـج يوما إليـــه   فقـال: ذا يوم سبت[156]

وقال ابن الرومي (ت٢٨٣هـ) في مقطعة من بيتين:

(من الطويل)

وحُبِّبَ يومُ السبتِ عندي، أنني

تُناد مني فيه الذي أنا احبـبْتُ

ومن عجب الأشياء، أني مسلمٌ

حـنيفٌ، ولكنْ خيرُ أيامي السبـت[157]

وكان قد سمع من جرير (ت١١٠هـ) تذكير بهذا السبت، عيدا لليهود، في قوله من قصيدة طويلة له بعنوان لئام العالمين، من ستة وسبعين بيتا، يهجو فيها التيم، وهم عشيرة خصمه الفرزدق (ت١١٠هـ).

[من الوافر]

تحبُك يومَ عيدِهم النصارَى

ويوم السبتِ شيعتُكَ اليهودُ[158]

وأشار ابن الرومي الى عيد الفطر اليهودي، عندما نوه الى تتابع أربعة أعياد في بغداد، في مقطعة له، قالها في عبيد الله بن عبد الله بن طاهر (ت٣١٠هـ) منها:

[من البسيط]

تنافسَتْكَ منَ الأعيادِ اربعـةٌ

شـتَّى، على أربـعٍ شتّى، مِنَ المِلَلِ

الفِصْحُ، والفِطْرُ، والنيروزُ، يقدمه

عيدُ الفطير، ازدحـام الوِرْدِ بالنهلَ

جاءتْ سراعاً تباري في أزقتـها

تكاد تسبقُ شوقـا مبلغَ الأملِ[159]

ولم أسمع، ولَمِ اهتد الى شاعر بغدادي آخر، قال في الأعياد اليهودية، اكثر مما نقلتُ عنهم.

صابئية:

قال الزمخشري: اذا صبأ المرء من دين الى دين، فهو من الصابئين[160]. وجاء في الوفيات: "وكانت قريش تسمي رسول الله، صلى الله عليه وسلم، صابئا لخروجه عن دين قومه"[161]. وذهب صاحب الملل (ت٥٤٨هـ) الى انه "بحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق، وزيغهم عن نهج الانبياء، قيل لهم الصابئة"[162] والصابئون: "قوم دينهم شبيه بدين النصارى الا ان قبلتهم نحو مهب الجنوب، حيال منتصف النهار، يزعمون انهم على دين نوح"[163]. وذهب ابن العبري (ت٦٨٥هـ) في الصابئية الى ان دعوتهم هي دعوة الكلدانيين القدماء بعينها، وقبلتهم القطب الشمالي، وصلاتهم ثلاث صلوات، وصومهم ثلاثون يوما، وقرابينهم كثيرة. لا يأكلون منها، بل يحرقونها، ولا يأكلون الباقلاء والثوم، وبعضهم اللوبياء والقنبيط والكرنب والعدس. واقوالهم قريبة من اقوال الحكماء[164].

فيما ذهب ابن الوردي (ت ٧٥٠هـ) الى أن للصابئين عبادات منها سبع صلوات، منهن خمس توافق صلواتنا والسادسة الضحى، والسابعة في تمام الساعة السادسة من الليل. ويصومون ثلاثين يوما، ولهم اعياد[165].

واعيادهم "عيد يسمى عيد فطر السبعة، وفطر الشهر، وعيد الحبل وهو في خمسة وعشرين من تشرين الاول، وعيد الميلاد، وهو في ثلاثة وعشرين من كانون*، وعيد في تسعة وعشرين من تموز"[166].

فيما يؤكد ابناء الطائفة ببغداد الان، تواصل هذه الاعياد منذ تأسيس بغداد حتى الان، ويجملونها بالاتي: العيد الكبير: ومدته اربعة ايام ويقع في ٢٤ تموز، ويسمى (دهوه* ربا)

والعيد الصغير، ومدته ثلاثة ايام اعتبارا من الثالث والعشـــرين لشهر تشرين الثاني، ويسمى (دهوه حنينة)، وعيد البنجة، وهو عيد ديني، يستمر لخمسة ايام، اعتبارا من الحادي والعشرين من شهر اذار، ويســـمى (دهوه بـــروانايا)، وعيد يحيى، ومدته يوم واحد، ويقع في الرابع والعشرين من شهر ايار، ويسمى (دهوه اديمانه)، ومناسبة الاحتفال به، هي ولادة يحيى بـــن زكريا (عليه السلام)، وفيه يتم التعميد، ولا سيما تعميد الاطفال.

ويبدو ان احدا من شعراء بغداد، منذ تأسيسها عام ١٤٥هـــ الى نهاية العصر العباسي الاول عام ٣٣٤هـــ، (حدود البحث) لم يذكر هذه الأعياد، مثلما ذكرت أعياد الاســـــلام والفرس والنصارى وحتى اليهود.

ولعل مرد ذلك، قلة عددهم، وابـــتعادهم عن دائرة الضوء، وعدم اندماجهم مع المجتمع البـــــغدادي، كما كان الحال مع النصارى، والى حد ما مع اليهود، وانغلاقهم على انفســـهم في تجمعات خاصة، لا يفتحون فيها حياقم لغير أبـــناء جلدقم[١٦٧]. ومن المفيد ان أخبر هنا أن ابـــا ســـعيد الاصطخري القـــاضي (ت٣٢٨هـــ)* كان قد افتى بقتلهم في بغداد، عندما اســـتفتاه فيهم الخليفة القـــاهر (٣٢٠- ٣٢٢هـــ) لان تبـــيّن له انهم يخالفون اليهود والنصارى، وأنهم يعبـــــدون الكواكب، فعزم الخليفة على ذلك، حـــتى جمعوا من بـــينهم مالا كثيراً له، فكفّ عنهم[١٦٨].

الخصائص الفنية لشعر الأعياد

لابد من التذكير بأن الشعر الذي بحثتُ فيه، هو ذلك الشعر الذي قيل في الأعياد البغدادية، أو التي ذكرها شعراؤها، ولادة أو نشأة أو إقامة، منذ تأسيسها عام ١٤٥هـــ حـــتى نهاية العصر العباسي الأول عام ٣٣٤هـــ. وقد بلغ ما يربـــو على ســـبعة وثلاثين ومئتي بيت، ورد على نوعين، نوع زجّ نفسه في الغالب بين ثنايا غرض المدح، بيتاً أو بيتين، يهنئ بهما الشاعر ممدوحـــه بالعيد أو يستوهبه أو يـــستعطفه فيه. وقـــد بـــلغ عندي، من المجموع، ثمانية وستين بيتاً، حملتها اثنتان وثلاثون قصيدة. بـــيد أني ســـوف أكون مرناً مع هذا النوع، في الدراســـة، إلا إذا اجتمعت أبيات الأعياد في وحدة مستقلة تشـــكل مقـــطعة، تكتسب أهميتها وخصوصيتها من وحدة الموضوع، كما في قول ابن الرومي، يمدح القاسم بن عبيد الله بن عبد الله في قصيدة من أربعين بيتاً، بيتها العاشر والحادي عشر، والثاني عشر والثالث عشر، يشكل وحدة أو مقطعة عيدية، قائمة بذاتها بين الوحدات الأخرى:

[من الطويل]

وقد طلعتْ باليُمْنِ والسَّعْدِ كلِّه
لنا والثرى ريّانُ، تَنْدَى مباحـــثهْ

ثلاثةُ أعيادٍ، فللفطْرِ واحـــدٌ
وللـــعُرْفِ ثانيـــه، وللهـــوِ ثالـــثهْ

يُعيِّدها فَرْعٌ مِنَ المجد، طيِّبٌ
جناهُ، اذا ما الفرعُ خُبِّثَتْ خبـــائثهْ

الا فاسقِني في الفِطْرِ كأسا رويَّةً
لعلَّ لهاثَ الصومِ ينقـــــع لاهثهْ[١٦٩]

أما النوع الثاني، وهو الشعر المعني في هذا البحث، القـــائم بذاته بأبيات لا تتجاوز المقطعة (١- ١٠) بحال من الأحـــوال، فقد بلغ سبعاً وثلاثين مقطعة بتسع وستين ومئة بيت، طرحـــت منها ثمانية وستين بيتاً لضعف العلاقة، لتصفو بيتاً ومائة بـــيت، هي والأبيات التي قامت بين ثنايا قصائد المدح، مقـــطعة عيدية بوحدة مستقلة، تكون موضع دراستي الفنية هذه.

فما الذي أتى به هذا النوع من الشعر، لغة شعرية، وميزات خاصة، وصوراً بلاغية وإيقاعاً في الوزن والقافية؟. لغة شعر الأعياد، لا تخرج عن لغة الشعر العباسي برمته، فهو نتاج ذلك العصر لا خلاف، وشعره هو عين الشعر العباسي، وما يميز هذا الشعر، يميز شعر الأعياد، فالاثنان نتاج الحضارة الواحدة والسياق الواحد، وما قاله أبو نواس في مدحه وغزله وخمرياته، قاله في عيدياته، وكذا أبو تمام والبحتري وابن المعتز وابن الرومي وغيرهم.

وميزات الاثنين او ما يجمع الاثنين التحول الى اللفظ الأنيس، والبناء السهل، وتجنب الألفاظ المتنافرة المتقعرة، وهذا ما لمسناه عند اغلب من تناول الاعياد، ومنهم ابن المعتز (ت٢٩٦) في قوله:

[من مجزوء الرمل]

دارك النيروزُ في أطيبِ أوقاتِ الزمانِ

فالقه بالراحِ والرو

ح، وتضريبِ القيان[١٧٠]

ومنها الاقتراب من الفاظ العامة، ولغتها المتداولة، وحواراتها اليومية ويبدو ذلك جليا في قول عبد الله بن العباس ابن الفضل بن الربيع (كان حيا أيام المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧م):

وشادنٍ رامَ، إذمـ ... ـر في الشعانين، قتلي

قول لي: كيف أصبح ... ـتَ، كيف يُصْبحُ مثلي[١٧١]

ومنها شيوع الألفاظ الأعجمية، ولا سيما في الأعياد غير الإسلامية، كما في قول والبة بن الحباب (ت ١٧٠هـ).

قد قابلتْنا الكؤوسُ ... ودابرتْنا النحوسُ

واليوم هرْمز روْز ... قد عظّمته المجوس[١٧٢]

وقد استعمل لفظة (روز) بمعنى يوم في الفارسية، وكذا في قول أبي نواس (ت١٩٨هـ):

وخرطناهُ منْ شكار بنده

فمَرَّ يفري الأرضَ في مر قنده

واعصوصبتْ لَمّا راتْ من جدّه

أسرةَ كسرى يومَ دستبنده[١٧٣]

وقد استعمل الفاظا فارسية مثل شكاربند، وهو الخيط الذي يجعل في الرجل الشاهين، ودستبند، وهو عيد لهم. وكذا قول أبي قابوس النصراني (كان حيا أيام جعفر البرمكي ت ١٨٧هـ):

فلا بدَّ لي منْ جُبّة منْ جبابكم

ومن طيلسانٍ من جيادِ الطيالس

ومن ثوبِ قوهيٍّ، وثوبِ غلالة

ولا بأسَ إنْ اتبعتَ ذاك بخامسِ[١٧٤]

وقد استعمل (طيلسان) وهو ثوب أسود بالفارسية، وقوهي وهو ضرب من ثياب بيض، فارسي أيضاً.

أما الميزات الخاصة التي أرى أنها ميزت شعر الأعياد عن بقية الشعر: الموروث والمتجدد، فهي وإن كانت تشاكل بعض الشعر المتجدد، أو تعمق رؤية المتجددين ومستحدثاتهم، إلا انها قامت بروائح خاصة، وخصائص متفردة، ميزت هذا الشعر عن سواه، منها تضوع رائحة الأعياد في الابيات. وما أعني برائحة الاعياد: الفرح والمحبة، والإجتماع، والتعاشق، والخروج الى الطبيعة للاستمتاع بالحياة، وغسل الأدران، ونسيان الاحقاد. وهذا ما اراه لعمري في هذا الشعر العباسي المتداول، ومنها ما قرأناه لإبراهيم بن العباس (ت٢٤٣هـ) بيتاً في فرح الأعياد:

ليلةٌ كاد يلتقي طَرفاها

قِصَرا، وهي ليلةُ الميلاد[١٧٥]

وخمسة أبيات للبحتري(ت ٢٨٤) في سرور الأعياد ومتعها ومجالس خمرها وغسل سيئات الأيام فيها:

ليكتنفكَ السرورُ والفرحُ
ولا يفتْكَ الإبريقُ والقدحُ

فتحٌ، وفصْحٌ، قد وافياك معا
فالفتحُ يُقرى، والفصْحُ يفتتحُ

واليوم دَجْنٌ والدارُ قطرُبلٌ
فيها عن الشاغلينَ مُنتزحُ

فانعمْ سليمَ الإفطار تغتبقُ الـ
صهباءَ من دنّها، وتصطبحُ

وإنْ اردتَ اجتراحَ سيئة
فهنها السيئاتُ تُجترَحُ[١٧٦]

ومنها ما تقرأ في كتاب المذكر والمؤنث، بيتا في الاجتماع ولم الشمل، ذكره صاحب اللسان (ت ٧١١هـ) أيضاً، وهو:

ألا ليت شعري، هل تعودن بعدها
على الناس أضحى تجمع الناس أو فطر[١٧٧]

ومن هذا الروائح العيدية الزكية، ما تلحظه من تضوع روح التفاؤل بين أبيات شعر الأعياد، ومحاصرة معاني البؤس واليأس، كما يتضح جليا في كلام ابن الرومي (ت٢٨٣هـ) في عبيد الله بن عبد الله (ت ٣٠٠هـ):

فِطرٌ ونيروزٌ يجاوره
طلعا معا بالسعد لا النحس

غدقينِ مخضلين شأنهما
إعمالُ نفي البؤسِ واليأس[١٧٨]

ومن الميزات الخاصة أيضاً، بناء شعر الأعياد، على قاعدة المقطعات (تراوحت المقطعة فيه، بين الواحد وعشرة الأبيات) ولم يتجاوزها بحال من الاحوال. ولعل سبب ذلك يعود الى طبيعة شعر الاعياد التي تنحصر فضاواتها بين الحلول والتهنئة والاستيهاب، فلا يجد الشاعر فيه متسعاً للكلام حتى يسترسل كما يسترسل في المدح والفخر والرثاء.

ولعلي لا أذهب بعيداً إذا قلت إن ظاهرة جديدة قد دخلت شعر الأعياد، أو نمت وتعمقت على يد ابن الرومي من خلال محاولاته لاستهلال بعض شعره ولا سيما المدح بالوقوف على الأعياد، كما الوقوف على الاطلال والبكاء على الدمن في الشعر القديم. وإليك ما قاله في بعض مستهله، معاتباً القاسم بن عبيد الله بن عبد الله:

[من مجزوء الكامل]

باكِرْ صباحَ المهرجا
نِ بقبضِ أرواح الدنان

واستنطقِ العودَ الفصيحَ عن المثالثِ والمثاني[١٧٩]

وما قاله في أبيه عبيد الله بن عبد الله، واوله:

[من الكامل]

عيدٌ يعودُ كعودِ عُرْفكَ دائماً
نلقاكَ فيه، مِثلَ عرضك سالما

تعطي فيهزمُ جودُ كفكَ ثروةً
وتشيدُ أنتَ معالياً ومكارما[١٨٠]

وما قاله في اسماعيل بن بلبل (كاتب الموفق والمعتمد)* وأوله:

[من البسيط]

أسعدْ بعيدِ أخي نُسْك وإسلام
وعيدِ لهو، طليقِ الوجه بسَّامِ

عيدان أضحى ونوروزٌ كأنهما
يوما فعالكَ من بؤس وإنعامِ[١٨١]

وكان علي بن الجهم (ت٢٤٩هـ)، قد سبقه في هذا

الاتجاه، في مستهل بعض شعره ومنه:

إغتنمْ جِدَّة الزمــانِ الجديــد

واجعــلِ المهرجــانَ أيمــنَ عيـــد[182]

كما كان للبحتري (ت ٢٨٤هـ) ايضاً، بعض الوقوف على الأعياد، في قوله:

دعوتُكَ للصبوحِ، وقلتُ: سبتٌ

يحثُّ على الصبـــــوحِ، ومهرجان[183]

أما اللغة الشعرية في شعر الأعياد، فلا أحسبــها بــعيدة عما لدى شعراء العصر العباسي الأول، من صور بلاغية وإيقــاع في الوزن والقافية، ولا سيما ان اشهر شعراء التجديد هم أنفسهم الذين فتحــوا الطريق الى شــعر الأعياد، أو تناولوا الأعياد في أشعارهم، أمثال والبة بن الحبــاب وابي نواس في القــرن الثاني الهجري، وعلي بن الجهم، وابن الرومي، والبحــتري، وابــن المعتز، في القرن الثالث. واليك بعض هذه الصور البــلاغية التي بنت تلك اللغة الشعرية. ومن هذه الصور: التشبيه: والتشبــيه التمثيل[184]، وهو من أقدم صور البيان، واقربها الى الفهم. قــال محمد بــن أبي عوف البــلخي (كان حــيا أيام المعتمد ٢٥٦- ٢٧٩هـ):

وطارَ بالناكثِ الصَّفار، منشمرٌ

كأنما بــعرُه غُسْلُ الســراجين[185]

وهو من التشبيه المفرد، لأنه ماثل بين مفردين: البعر وغسل السراجين، مع الإشارة الى أن صدر البــيت يفصح باســتعارة مكنية في لفظ (طار). وكذا ماثل آدم بــن عبــد العزيز (ت ١٦٠هـ)، بين لون شراب وزعفران في قوله:

شربتُ على تذكُّرِ عيش كسرَى

شرابــــاً لونُه كالزعفرانِ

ورحتُ كأنني كسرَى، اذا مــا

عــلاه التــاجُ يــومَ المهرجــان[186]

وكان تشبيها مفردا، وقد اورد في البيت الثاني، تشبيها قائما على مماثلة صور يسميها البلاغيون تشبيه الصورة. ومن التشبيه ما يسمى بالتشبيه البليغ، تحذف منه الأداة ووجه الشبه، ويثبت طرفاه: المشبه والمشبــه بــه، كما جســده ابــو الشمقــمق (ت ١٨٢هـ) في قوله:

وذاكَ أنَّ الــدهــر عاداهـــمُ

عداوةَ الشـــــاهينِ للوزِّ[187]

بيد أن في قول أبي الشمقمق، فضلا عن ذاك التشبيه البليغ، عاداهم عداوة الشــاهين القــائم على المصدر المبــين لنوعه، استعارة مكنية تلحظ في جملة: أن الدهر عاداهم، لعدم التصريح بالمشبه به. وفي الاستعارة، نشط شعراء الأعياد أو من نظم فيها في تزيين شعرهم بصورها الجميلة، بيد أن اكثر الاســتعارات كانت مكنية. بمعنى ان المشبه به لم يكن مصرحاً به كما في قول ابي نواس (ت ١٨٩هـ):

يــا فرحةً جاءت مــع العيــد

وفي الــذي اهـــوى بموعـــود[188]

وقول ابن الرومي (ت٢٨٣هـ):

أتى المطلُ والتسويفُ، دونَ ثوابه

وعهدي به، قبــلَ المديحِ، يُســلّف[189]

أما الاستعارة التصريحية، فعلى قلة ورودها في شعر الأعياد، فلي أن أضع اليد على ما تناوله أبو عبد الله النديم (كان حيا أيام المتوكل ٢٣٢- ٢٤٧هـ):

يــا ديرَ درمــالسَ، ما احسنَكْ

ويا غــزال الديــرِ، مــا أفتنــكْ[190]

إذ استعار الغزال لخادم الدير أو صبيه أو ساقــيه، فصرح، مشبها به، في الكلام. كذا استعار عبد الله بن العباس (كان حيا

أيام المعتصم ٢١٨- ٢٢٧هـ)، الشادن، في قوله:

وشادن رامَ، إذ مَـ ـرَّ، في الشعانين، قتلي

يقول لي: كيف اصبحت؟ كيف يصبح مثلي[١٩١]

لغلام أمرد، صبيح الوجه، حلو الكلام، مر به في عيد الشعانين.

اما الكناية، فلم يخل شعر الاعياد منها، بحال من الاحوال. فهذا ابن الرومي يزين كلامه بها في تهنئة علي ابن يحيى المنجم (ت أواخر أيام المعتمد ٢٥٦- ٢٧٩هـ) بعيد الفطر:

بدا الفطرُ فاستقبلته باسطاً يدا

بمعروفك المعروف، لا فاغرا فما[١٩٢]

في قوله: فاستقبلته باسطاً يدا كناية عن صفة وهي الكرم وفي قوله: لا فاغرا فما، كناية عن صفة اخرى، هي المعاشرة والمؤانسة وعدم التجهم.

اما قول أبي السمط (معاصر علي بن الجهم ت ٢٤٩هـ) في التهنئة بالعيد، وتقديم الهدايا:

جعلتُ هديتي فيه وشياً

وخير الوَشْيِ ما نسجَ اللسانُ[١٩٣]

فكناية عن موصوف، لأن لفظ المكنى هو قوله: ما نسج اللسان. والمكني عنه هو الشعر، وإذا نظرت الى الصفة، وهي نسج اللسان، وجدتها مختصة بالشعر. اي أن نسيج اللسان، الشعر. وإذا كانت تلك في صور البيان، فلنا ان نتوقف ببعض الشيء في ما ورد فيه من البديع. ومن البديع محسنات لفظية واخرى معنوية ومن اللفظية نرصد الجناس بكثرة، ومن هذا الجناس، الناقص تحديدا كقول أبي نواس:

إذا غنينَ صوتا، كان موتا

وهجْنَ به عليكَ الزمهريرا

ولو في يومِ هرْمزَ زرتَ موسى

لصيَّرهُ عبوسا قمطريرا[١٩٤]

فجانس بين (صوتا وموتا) جناسا ناقصا لنوع الحروف. وبين (زمهريرا وقمطريرا) جناسا ناقصا، ولكن باختلاف مطلق، لا يمكن تحديده بالحرف او النوع او الترتيب او الهيئة.

كما جانس والبة بن الحباب (ت ١٧٠هـ) في قوله:

قد قابلتنا الكؤوس

ودابرتنا النحوسُ[١٩٥]

بين (الكؤوس والنحوس) جناسا ناقصا، باختلاف مطلق كذلك، كما يمكن الوقوف في البيت نفسه، عند محسن آخر، هو معنوي هذه المرة في تضاده بين (قابلتنا و دابرتنا) وهو طباق إيجاب بين.

ويمكننا كذلك أن نرصد محسنا معنويا آخر، يسميه البلاغيون، حسن التعليل، في قول ابن الرومي:

جرى الأضحى رسيلَ المهرجانِ

كأنهما معا، فرسا رهان

فجاءا ليس بينهما انتظارٌ

جوادا حلبة، متتابعان

ولم يتتابعِ العيدان إلا

تنافس رؤيةِ الملكِ الهجانِ[١٩٦]

والمحسنُ هو في البيت الأخير: تنافس رؤيةِ الملكِ الهجان، وذلك لأن العيدين يتتابعان في ضوء نظم المجموعة الشمسية، فيما ينكر الشاعر هذه العلة الحقيقية لتتابع العيدين، فيأتي بعلة غير حقيقية قصد التلميح والظرافة. ويبدو أن ابن الرومي مغرم بهذا المحسن إذ ذهب اليه في قوله يهنئ علي بن يحيى المنجم بالفطر:

لهنكَ إنْ افطرتَ، لا متطلعا

الى الفطْرِ، كي تغشَى من اللهو محرما

ولأنهما فيه، وإنْ كنتَ، إنما

تحبُّ مِنَ الأضيافِ مَنْ كانَ أنهما[١٩٧]

تحبُّ مِنَ الأضيافِ مَنْ كــان أُمُّهــا[197]

وقوله يستعطف ممدوحه:

أحــبُّ المهرجــانَ لأن فيـــه

ســرورا للملوك ذوي الســـناء[198]

أما إيقاعات الوزن والقافية، فمن بين سبعة وثلاثين قطعة من شعر الأعياد ورد ست منها على بحر الوافر وخمس على البسيط ومثله على الرجز، وأربــع على الســريع، ومثله على الطويل، واثنان على الكامل، ومثله على المنســـرح والمجتث والخفيف ومجزوء الرمل، وواحــدة على الرمل، ومثله على مجزوء الوافر والمتقارب. وقد خلت المقــطعات من النظم على المديد والهزج والمتدارك والمقتضب والمضارع، اما قوافيها فقد غطت قــوافي الذلل إلا الهمزة والعين والجيم*. أما قوافي النفر (وهي ست) فقد وردت منها الزاي والهاء** ولم ينظم بقوافي الحوش*** لثقــلها على اللسان، ووحشة النظم بها.

وقبل ان اختم البحث لابد من الاشارة الى ما ياتي:

١– أول من تناول الأعياد الإسلامية من شعراء بــغداد، بــعد تأسيسها، هو الشاعر أبو الشمقمق (١٨٢هــ) أي بعد ســت وثلاثين سنة من تأسيسها (على احتمال القول في ســنة الوفاة). ومجموع ما قيل في الأعياد الإسلامية، أو ما تم طرحه للدراسة في مدة البحث، فهو سبع قطع.

٢– أول من تناول الأعياد الفارســــية (النيروز والمهرجان والسذق) في بغداد هو الشاعر أبو شراعة (كان حيا أيام المتوكل (٢٣٢– ٢٤٧هــ). وكان البحث قد خلصَ إلى تأخير تناولها في بغداد قياسا إلى الأعياد الإسلامية والنصرانية، وذلك لتأخير دخولها إليها أساســاً. أما ما ذهب إليه والبــة بــن الحبــاب (ت١٧٠هــ) وتلميذه أبو نواس (ت١٩٨هــ) في ذكر عيدي هرمز ودستبند الفارسيين، فمرده يعود إلى ثقــافتهما البــصرية والكوفية قبل دخولهما بغداد.

أما مجموع ما قيل في هذه الأعياد أو ما تم وضع اليد عليه فهو خمس عشرة قطعة.

٣– أول من ذكر الأعياد النصرانية، هو أبو قابــوس النصراني (كان حيا ايام جعفر البرمكي ت١٨٧هــ) ومجموع ما قــيل فيها في مدة البحث، خمس عشرة قطعة ايضاً.

٤– أول من ذكر الأعياد اليهودية من الشعراء، هو العباس بن الأحنف (ت١٩٢هــ) ومجموع ما رصدناه منها، ثلاث قطع ليس إلا.

٥– لم تذكر الأعياد الصابئية خلال مدة البحــث، وتحديداً لم أعثر على قطعة في هذه الأعياد.

٦– أكثر من قال في شعر الأعياد البغدادية من شعراء حــدود البحث هو:

أ) ابن الرومي (ت٢٨٣هــ)، وما تم طرحه من شعره للبحث والدراسة، بلغ وحده سبع عشرة قطعة إحدى عشــرة منها في الأعياد الفارسية، وخمس منها في الأعياد الإسلامية، وواحدة في اليهودية.

ب) البحتري (٢٨٤هــ): وما تم طرحه من شــعره للبحــث والدراسة، ثماني قطع خمس منها في الأعياد الفارسية، واثنتان في الأعياد النصرانية، والأخيرة في الإسلامية.

ج) أبو نواس (ت١٩٨هــ): وما تم طرحه من شعره للبحــث ست قطع، واغلبها في الفارسية واليهودية.

د) ابن المعتز (ت٢٩٦هــ)، وكان له فيها خمس قــطع، اثنتان منها في الأعياد الفارسية ومثله في النصرانية، وواحدة في الأعياد

الهوامش

الإسلامية.

١- ينظر: الديارات للشابشتي ٣، ١٤، ٢٤، ٤٦.

* يتضح ذلك من خلال مشاركة أهل بغداد بعيدي النيروز والمهرجان الفارسيين، في أغلب عصور العصر العباسي.

** في اللسان، السمط: تنظيف الجدي من الشعر بالماء الحار لإعداده للشوي. والسماط: صف من الرجال أو الجماعة من الناس. وفي القاموس: سماط القوم بالكسر، صفهم. ومن الطعام، ما يمد عليه، وهم على سماط واحد. (ينظر: اللسان والقاموس في مادة سمط). وبهذين التفسيرين، يخرج السماط اصطلاحا، الى الولائم التي كانت تقام للناس في دار الخلافة في الأعياد.

٢- ينظر: رسوم دار الخلافة للصابئ ٢٤- ٢٥.

٣- شعر ابن المعتز ٢: ٦١٠.

٤- ينظر: تاريخ بغداد ١: ١٣٠.

٥- ديوانه ٢٠٧٢ والقوهية: ضرب من الثياب، بيض، فارسي، والرازية من رزا فلان اذا بره (اللسان: قوه ورزا).

٦- ينظر: الطبري ٩: ٢٢١، والاغاني للأصفهاني ٩: ٣٠٤، والمنتظم ٦:٢ والكامل في التاريخ لابن الاثير ٥: ٣١٩. وفي رسوم دار الخلافة ٩ حكاية ظريفة عن خروج الوزير علي بن عيسى، ليركب مع الخليفة الى المصلى ليصلي بالناس صلاة العيد. وصلاة الإمام في العيدين سنة. ينظر: صحيح البخاري (العيدين١٧). وفي ملابس الخليفة في هذه الصلاة، ينظر: طبقات الشعراء ٢٥٢.

٧- عيون الأخبار لابن قتيبة ٢: ٢٥٤. وفي خطب الخلفاء في العيدين، ينظر: تاريخ الاسلام للدكتور حسن إبراهيم ٢: ٤٣٤- ٤٣٥.

٨- الأغاني ٩: ٣٠٤ والقطعة من أربعة أبيات، وبحرها من البسيط.

٩- ينظر: المنتظم ٦: ٣، وديوان ابن الرومي ٥: ٢١٠٩.

١٠- ينظر: نشوار المحاضرة للتنوخي ٨: ٢٤٦ والديارات ٥٧، وأخبار الشعراء المحدثين ٨٠ وحماسة الظرفاء لعبد لكاني ٢: ٢١٣.

١١- ينظر: اخبار الشعراء ٨٠ والاغاني ١٨: ٢٤٦ ويتيمة الدهر للثعالبي ٢: ٨٠.

١٢- ديوانه ٣٣ وفي محاضرات الدعاء ٢: ٤٢٣ يقتصر شاعر على الدعاء للممدوح مكان الهدية، لرقة حاله.

* هو مروان بن إبي حفصة الأصغر، او مروان بن أبي الجنوب، معاصر علي بن الجهم (ت٢٤٩هـ)، وبينهما مساجلات ومهاجاة فخاض الناس في امرهما، فقال فريق: علي أشعر. وقال أكثر الناس: مروان أشعر (ينظر: طبقات الشعراء ٣٩١ والطبري ٩: ٢٣٠).

١٣- عيون الأخبار ٣: ٣٨ وانظر نماذج من تهاني الكتاب الى المسؤولين في الأعياد: صبح الأعشى للقلقشندي ٩: ٣٩.

١٤- عيون الأخبار ٣: ٣٨.

* هو أبو أحمد بن محمد بن شراعة، عاش الى أيام المتوكل (٢٣٢- ٢٤٧هـ). وكان المتوكل يحسن إليه ويقول: هذا مدح آبائي وأجدادي. وكان جيد الشعر، مليح المعاني، صاحب نظر (ينظر: طبقات الشعراء ٣٧٤)

** هو ابو يحيى عيسى بن موسى بن أبي حرب. قدم بغداد وحدث بها. وكان ثقة وفي آخر حياته أراد أن يمضي الى كرمان فأدركه الموت بأيذج سنة سبع وستين ومائتين.

[ينظر:تاريخ بغداد ١١: ١١٦]

١٥- تاريخ بغداد ١١: ١٦٦ والشراك: سير النعل (اللسان: شرك).

١٦- حماسة الظرفاء ٢: ٢١٣.

١٧- ديوانه ٣: ١١٤٤.

١٨- نفسه ٦: ١٦١٩ والربع بالكسر الظمءُ من أظماء الإبل، وهو ان تحبس الإبل عن الماء أربعا ثم ترد الخامس. والخزق: الطعن. وفي حديث عدي: قلت يا رسول الله، انا نرمي بالمعراض، فقال: كل من خزق وما اصاب بعرضه، فلا تأكل. اراد باللفظتين وما في سياقهما انه يأمل الفضل من جوده في العيدين. والخزق في الأصل، الخزف، وهو تصحيف كما ارى، لعدم وجود علاقة بين ما في الخزف من معنى وما يتطلبه سياق النص (اللسان: ربع وخزف وخزق) وفي القاموس سكت صاحبه عن خزف

أساسا. فيما اورد في مادة خزق أن الخزق، الجماعة، والخزيقة: الحديقة والقطعة من كل شيء. وخزق الشيء: عصره وضغطه وشده.

[القاموس: خزق]

١٩- ينظر: الديارات ٣٩ وفيه حكاية مثيرة أثارت حنق إسحاق ابن إبراهيم صاحب شرطة المتوكل لأنه وجد السماجة (وهم الممثلون الهزليون الذين يضحكون الناس) يجذبون ذيل ثوب الخليفة المتوكل في الحفل الذي يقيمونه له في دار الخلافة بمناسبة العيد.

٢٠- شعر ابن المعتز ٢: ١٠٠، ٥١٤.

٢١- الديارات ٤٦ وينظر: ظهر الإسلام لأحمد أمين ٢: ٢٣.

٢٢- شعر ابن المعتز ٢: ٥١٤ وفيه يذكر صاحب الشعر دور السماجة في إمتاع الناس في الأعياد، وينظر الديارات ٣٩.

٢٣- ينظر: بغداد مدينة السلام ٢ ١٠٢ ويبدو أن أكل اللحم في الأعياد عادة جارية منذ الايام البابلية القديمة في العراق، إذ لم يكن الناس يأكلونه في تلك الايام اكثر من ستِ مرات في السنة. (ينظر: العراق القديم للدكتور سامي سعيد الاحمد ٢: ٣١٩) وفي البخلاء للجاحظ ٣١٣ صورة طريفة عن أكل اللحم في الأعياد.

٢٤- ينظر: الأغاني ٧: ١٦٨ والديارات ١٠٠- ١٠١.

٢٥- ينظر: تاريخ بغداد ١٦٨٧ والتخت: وعاء تصان فيه الثياب، فارسي (اللسان: تخت) وترجمة جعفر البرمكي في: الطبري٨: ٢٩٤- ٣٠٢ ووفيات الأعيان لأبن خلكان ١: ٣٣٦.

* واسمه مروان بن محمد. شاعر هجاء خبيث الهجاء، هجا كثيرا من متقدمي شعراء زمانه، منهم بشار، وابو العتاهية، وابو نواس، ومروان بن ابي حفصة، شعره غير جيد، على ما ذكره المرزباني (ينظر: طبقات الشعراء ١٢٥ ومعجم للمرزباني ٣١٩).

٢٦- طبقات الشعراء ١٢٧.

* هو سليمان بن الأشعث الأزدي. من جلة المحدثين واحد حفاظ الحديث. جميع كتاب السنن، وهو أحد الصحاح الستة (ينظر: الوفيات ٧: ٢١٢- ٢١٥).

** ((هو خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم. وله صحبة طويلة، وحديث كثير وملازمة للنبي(ص) بعد أن هاجر الى أن مات. وكان آخر الصحابة موتا)). توفي عام ٩٣هـ.

[تذكرة الحفاظ للذهبي ا: ٤٤- ٤٥]

٢٧- سنن أبي داود (١: ١١١ رقم الحديث ١١٤٣).

٢٨- صبح الأعشى ٢: ٤١٧ وينظر: نهاية الأرب للنويري ١: ١٨٤.

٢٩- صبح الأعشى ٢: ٤١٧.

٣٠- بغداد مدينة السلام ٢ ١٠٢.

* نسبة صاحب اللسان في مادة ضحا، الى أبي الغول الطهوي الشاعر، واسمه علباء بن جوشن. عاصر الرشيد (١٧٠- ١٩٣هـ) ونادمه. وله شعر كثير، سريع البديهة.

[ينظر: طبقات الشعراء ١٤٩]

٣١- المذكر والمؤنث للانباري ١: ٢١٨ واللسان: ضحا.

* هو شويس ابو فرعون الساسي العدوي. كان شاعرا فصيحا، مجيدا مدح وزير المأمون، الحسن بن سهل (استوزره عام ٢٠٤هـ)، واحسن فيه.

(ينظر الكامل في اللغة للمبرد ١: ٢٠٨ وطبقات الشعراء ٣٧٧ والإمتاع والمؤانسة للتوحيدي ٢: ٥٣، ٣: ٣٤)

٣٢- المذكر والمؤنث ١: ٢١٩.

* وخما رويه هو الذي عقدت له الولاية على مصر، وعلى أعمال أبيه، تزوج المعتضد (٢٧٩- ٢٨٩هـ) ابنته بوران. انتهى به الأمر، الى أن بعض خدمه، قد ذبحه على فراشه، سنة اثنتين وثمانين ومئتين. وكان عمره اثنتين وثلاثين سنة.

[ينظر: الطبري ١٠: ٨، ٣٠، ٤٢، والمنتظم ٥: ١٥٥]

٣٣- ديوانه ٣: ١٧٠٦.

* واظنه علي بن يحيى بن أبي المنصور، المنجم. وعلي هذا ((نادم جعفرَ المتوكل، وكان من خاصة ندمانه، وتقدم عنده وعند من بعده من الخلفاء الى أيام المعتمد. وتوفي آخر أيامه. (تاريخ بغداد ١٢: ١٢١) والمعتمد توفي سنة ٢٧٩هـ).

٣٤- ديوانه ٥: ٢١٠٩.

٣٥- اللسان: فطر. وجعلها صاحب العين (ت١٧٥هـ) في معنى ترك الصوم، مفتوحة الفاء (الفطر).

[ينظر: العين: فطر]

٣٦- شعر ابن المعتز ٢: ١٠٠ وفي فصول التماثيل ١٩ اضاف ابن المعتز في باب ما قيل في الكروم والاعناب بيتا ثالثا على المقطعة هو:

يتلو الثريا كفاغر شره   يفتح فاه للأكل عنقود

فيما اورد العسكري، المقطعة بنفس البيتين اللذين اوردهما الشعر. ولكن اضاف لاما توكيدية على قد توكيدية، محدثا فيها خللا في الوزن لا يستقيم الا باسقاطها.

[ينظر: الضاعنين ٢٦١]

* هو محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة، ابو عبد الله الجعفي، العالم في علم الحديث وصاحب الجامع الصحيح والتاريخ.

(ينظر: الفهرست ٣٣٥، وتاريخ بغداد ٢: ٥ ووفيات الاعيان ٤: ١٨٨)

٣٧- صحيح البخاري (العيدين ٤).

* هو محمد بن عيسى بن سورة، أحد ائمة الحديث، وله فيه الجامع الكبير، وله التاريخ وكتاب العلل.

٣٨- الترميذي (صوم ٥٧).

(ينظر: الفهرست ٣٣٩ والوفيات ٤: ٢٧٨)

٣٩- ديوانه ٦: ٢٤٤٦ والرسيل: الموافق. والهجان: الكريم أو كريم الحسب.

[ينظر: اللسان: رسل وهجن]

٤٠- ديوانه ٦: ٢٤٤٤.

٤١- اللسان: ضحا.

٤٢- نفسه: ضحا، والقاموس: الضحو.

* سبق التعريف به (بعلامة نجمة) بعد الهامش ٧١ مباشرة.

٤٣- سنن التعريف ابي داود (٣: ٢٢٧ رقم الحديث ٢٧٨٩).

* هو ابو عبد الله بن محمد بن يزيد، مصنف كتاب السنن في الحديث. وكتابه في الحديث احد الصحاح الستة. رحل الى مكة والبصرة والكوفة وبغداد والشام ومصر، وسمع الكثير، وتوفي وهو ابن اربع وستين سنة.

(ينظر: المنتظم ٥: ٩٠ والوفيات ٤: ٢٧٩، وتذكرة الحفاظ ١: ٤٣).

٤٤- سنن ابن ماجة (اضاحي١).

٤٥- ينظر: الحياة اليومية ٤٧٢، وبلاد ما بين النهرين ٢٢٢، والفن العراقي القديم ٣٣٦.

٤٦- ينظر الهامش ٣٢.

٤٧- ينظر الهامش٧٢.

٤٨- ينظر: صور من حياة البغاددة للدكتور حسين أمين ٢٧ (التراث الشعبي ٦ لسنة ١٩٦٤) وكسلات الأعياد في بغداد لسليم طه التكريتي ٣٩- ٤٢ (التراث الشعبي ٦ لسنة ١٩٨٠) والكسلة عند البغداديين هي التعطل عن العمل، استنادا الى التكريتي.

٤٩-ينظر عيد نوروز أو دورة السنة لعبد الجبار محمود السامرائي (التراث الشعبي ٥- ٦ لسنة ١٩٧١ وحياة البغاددة ٢٩).

٥٠- ينظر: الحياة اليومية ٣٥٠، وبلاد ما بين النهرين ٣٤١.

٥١- ينظر: الحياة اليومية ٤٧٢.

٥٢- ينظر: تاريخ الاسلام ٢: ٤٣٤.

* كان من أفضل كتاب المأمون واذكاهم وأفطنهم، وأجمعهم للمحاسن، وكان جيد الكلام، فصيح اللسان، حسن اللفظ، صحيح الخط، يقول الشعر في الغزل والمدح والهجاء.

[تاريخ بغداد ٥: ٤٢٥- ٤٢٧]

٥٣- صبح الأعشى ٢: ٤٢٠.

٥٤- في هذه الجزية قال جرير (ت ١١٠) في قصيدة من اثنين وثلاثين بيتاً، يهجو فيها الأخطل (ت ٩٠هـ):

[من الطويل]

عجبت لفخر التغلبي، وتغلب

تؤدي جزى النيروز خضعاً رقابها

[ديوانه٥٠]

٥٥- ينظر: صبح الاعشى ٢: ٤١٩- ٤٢٠.

٥٦- فصول التماثيل ٩٧ والمقطعة لم ترد في ديوانه بشرح الصولي. ونقص صدر البيت الأول من الأصل، يمكن سده بوضع (الكالفيروز)، حيث يستقيم الوزن ويذهب المعنى. والاضافة من عندي.

٥٧- ينظر: مختصر تاريخ العرب لسيد أمير علي ٢٦١، وتنظر الهوامش ٥٦، ٥٧، ٥٨.

٥٨- ينظر: محاضرات الأدباء ٤: ٥٦٧، ونهاية الأرب ١: ١٨٦، وصبح الأعشى ٢: ٤١٩، والحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري

لآدم متـــز ٢: ٢٩٣ ويزعمون ان ايقاد النيران فيه لتحليل العفونات أبقــاها الشتــاء في الهواء. ورش الماء لتطهير الأبدان مما انضاف اليها من دخان النار الموقدة في ليلته. (صبح الأعشـى ٢: ٤١٩ وينظر: محاضرات الأدباء ٤: ٥٦٧.

* هو آدم بن عبد العزيز بن مردان بن الحكم الأموي نام المهدي (١٥٨-١٩٦). و "كان آدم في أول أمره خليعاً ماجناً منهمكاً في الشــراب وثم نسك بعد ما عمر، ومات على طريقة محمودة "الأغاني ١٥: ٢٨٩، وينظر تاريخ بغداد ٧: ٢٨"

٥٩- الأغاني ١٥: ٢٨٩.

٦٠- شعره ٢: ٢٥٧.

٦١- ديوانه ٣: ١٥٣٢ والفص ما يركب في الخاتم (اللسان: فصص).

٦٢- ديوانه ٣: ١٦٤٥.

٦٣- أساس البلاغة للزمخشري ٢: ٤٣٣ مع الاشارة الى ان الراء الثانية في النيروز زائدة يستوجب اسقاطها، لأن (روز) بالفارسية يوم، والــ (نو، وني) يعني الجديد. وتثبيتها في الغالب من أخطاء المستنسخين.

٦٤- اللسان: نرز.

٦٥- القاموس: نرز.

٦٦- صبح الاعشى ٢: ٤١٨.

* وابن عباس هو ابو العباس عبد الله بن عبد المطلب، ابن عم رســول الله صلى الله عليه وسلم، وعند وفاته، كان له ثلاث عشرة سنة. ونقل ابــن خلكان عن الواقدي أنه مات سنة ٧٨هــ بــالطائف، وهو ابــن اثنتين وسبعين سنة، وقد كف بصره، فصلى عليه ابــن الحنفية، وكبر أربــعاً، وضرب على قبره قسطاطًا (ينظر: الوفيات ٣: ٦٢- ٦٤).

٦٧- ينظر: الخطط المقريزية ١: ٢٦٧.

٦٨- نثر النظم للثعالبي ٢٢٤ والبم: العود الذي يضرب به، هو احــد أوتاره. وليس بعربي (اللســان: بمم). وليس ببــعيد أنه اراد بيــم الوزير، ضرطته. والمقطعة في مظانها مرسومة بثلاثة أبيات، بواقع ثماني تفعيلات في البيت الواحد وهو خطأ، لأن البيت الواحد في بحر الرمل لا يتعدى تكرار (فاعلاتن) فيه ســـت مرات. ثلاث في الصدر، ومثله في العجز، وعليه اعدت رسمها بالشكل الذي ثبته حتى تستقيم.

٦٩- تتمة المختصر في أخبار البشر لابن الوردي ١: ٩٦ وفرور دين ماه أول شهر في السنة الفارسية ويصادف عندنا اليوم الحادي والعشــرين من آذار. وشهور الفرس كلها من ثلاثين يوما، أولها شهر فرور دين ماه، وأول يوم فيه النيروز، وبينه وبين المهرجان مائة وأربعة وسبــعون يوما. (مروج الذهب للمسعودي ٢: ٢٠٢)

٧٠- عجائب المخلوقات للتبريزي ١٢.

٧١- صبح الأعشى ٢: ٤١٨ وينظر: مروج الذهب ١: ٢٢٣ والاثار الباقية للبيروني ٣١٦ ونهاية الأرب ١: ١٨٥.

٧٢- الاثار الباقية ٢١٥.

٧٣- ينظر: محاضرات الأدباء ٤: ٥٦٧.

٧٤- شــعره ٢: ٦٥٤ والمقـــطعة في نهاية الارب ١: ١٨٦- ١٨٧ منسوبة للمعوج. ولم اهتد الى شاعر بهذا الاسم.

٧٥- تاريخ الطبري ١٠: ٣٩ وينظر: البداية والنهاية لابــن كثير ١١: ٧٢.

٧٦- الطبري ١٠: ٥٣ وينظر: المنظم ٥: ١٧١.

٧٧- الطبري ١٠: ٥٣، المنتظم ٥: ١٧١ والجمعة كان فيه الخميــس، مع إضافة: "فكان ذلك من أعظم الفتن" على نهاية خبر الطبري.

٧٨- ينظر: صبح الأعشى ٢: ٤٢٠.

* هو ابو عمر، يوسف بن يعقــوب القــاضي. ولي ديوان المظالم للخليفة المعتمد سنة ٢٧٧هــ، وقضاء مدينة أبي جعفر المنصور للخليفة المعتضد سنة ٢٨٤هــ.

[ينظر الطبري ١٠: ١٨، ٥١]

٧٩- نفسه ١٠: ٣٩، المنتظم ٥: ١٤٩ وينظر: تاريخ ابن الوردي ١: ٣٣٥، والبداية والنهاية ١١: ٧٢ والنجوم الزاهرة لابن تغري بــردي ٣: ٨٦.

* سبق التعريب به في الهامش * بعد الهامش٧٨.

٨٠- مروج الذهب ٤: ٢٧١

٨١- ديوانه ٣: ١٤٧٥.

٨٢- ديوانه ٢: ٦٨٥.

٨٣- نفسه ١: ٧٦.

٨٤- نفسه٣: ١١٩٦

٨٥- ينظر: الكاتب والرسالتان في نوادر المخطوطـــــات ٢:

١٨- ٤٨.

٨٦- ديوانه ٣٣.

٨٧- الآثار الباقية ٢٣٢.

٨٨- صبح الأعشى ٢: ٤٢١.

٨٩- نهاية الأرب ١: ١٨٧.

* ذهب الطبري (ت ٣١٠هـ) الى "أن العرب تسمية الضحاك، وإياه عنى حبيب بن أوس بقوله:

[من الكامل]

ما نال ما قد نال فرعون ولا هامان في الدنيا ولا قارون

بل كان كالضحاك في سطواته بالعالمين، وأنت أفريدون

وهو الذي افتخر بادعائه أنه منهم، الحسن بن هانئ في قوله:

وكان منا الضحاك يعبده الـ الخابل والجن في مساربها

قال واليمن تدعيه" ٥تاريخ الطبري ١: ١٩٤، وبيتا أبي تمام (ت ٢٣١هـ) في ديوانه ٢٨٨، وبيت ابي نواس في ديوانه ٥٥٨)، وينظر: مروج الذهب ١: ٢٢٤ والخابل: المفسد والشيطان (القاموس: خبل).

** ودباوند، ويقال: دنباوند، ودماوند: كورة من كور الري، بينها وبين طبرستان. فيها فواكه وبساتين وعدة قرى عامرة، وعيون كثيرة، وهي بين الجبال. وفي وسط هذه الكورة جبل عال جداً، مستدير كأنه قبة. وللفرس فيه خرافات عجيبة، وحكايات غريبة.

[معجم البلدان ٢: ٤٣٦].

٩٠- ينظر: بغداد مدينة السلام ٨٤، مروج الذهب ١: ٢٢٣- ٢٢٤، محاضرات الادباء ٤: ٥٦٧، عجائب المخلوقات ١٢٢.

٩١- محاضرات الادباء ٤: ٥٦٧.

* ينظر الهامش ١٠٠.

** وهو المشهور بالاقطع. كان من معاصري الفرزدق (ت ١١٠هـ) وبينهما مساجلات. وكان شاعراً مطبوعاً ظريفاً. عده الجاحظ (ت٢٥٥هـ) واحداً من أشهر المطبوعين (ينظر: ديوان الحماسة لابي تمام ٢٤٩، ٤٤٨ والبيان والتبيين للجاحظ ١: ٥٨- ٥٩ والشعر والشعراء ١: ٤٧٤/ ٢: ٧١٤.

*** أصله من الشام، ولد عام ٨٧هـ. ولي قنسرين للوليد بن يزيد (١٢٥- ١٢٦) والعراق لمحمد بن مروان (١٢٧- ١٣٢هـ) وجمع له المصران: الكوفة والبصرة. قتل عام ١٣٢هـ على يد العباسيين (ينظر: الوفيات ٦: ٣١٣- ٣٢١هـ).

٩٢- ينظر: الشعر والشعراء ٢: ٧١٤.

٩٣- ديوانه: ١: ٥٦

٩٤- ديوانه ٤: ٢٣٠١.

٩٥- نفسه ٤: ٢٢٧٦.

٩٦- حماسة الظرفاء ٢: ٢١٣، ولم أتمكن من تشخيص الشاعر في المصادر المتاحة، وقد احتججت به لعدم عثوري على شاهد اخر في السذق، قاله شاعر بغدادي قبل البويهيين (١٣٢- ٣٣٤هـ)، وهذا يدل على انه لم يكن قد دخل بغداد أو قفز الى ثقافة شعرائها في حدود بحثي.

٩٧- محاضرات الأدباء ٤: ٥٦٨ بيد أني لا أعرف من اين جاء الأصبهاني بهذا التفسير، فالمثة في الفارسية (صد) وليس سذق أورده الطبري (ت ٣١٠هـ) تحت تسمية (قسذق) وهو وهم منه او من المستنسخين (ينظر: التاريخ ١٠: ٤٥٣).

٩٨- ينظر: نهاية الارب ١: ١٨٩، وصبح الأعشى ٢: ٤٢٢.

٩٩- تاريخ ابن الوردي ١: ٩٦.

١٠٠- محاضرات الأدباء ٤: ٥٦٨.

١٠١- صبح الاعشى ٢: ٤٢٢ وينظر: نهاية الأرب ١: ١٨٩.

١٠٢- نهاية الأرب ١: ١٨٩ وينظر: الطبري ١: ٤٥٤.

* واسمه عبد الواحد بن محمد، المعروف بابي القاسم المطرز "كثير الشعر سائر القول في المديح والغزل، وغير ذلك... كان يسكن نواحي درب الدجاج" او نهر الدجاج ببغداد كما أورده ابن الجوزي. وتوفي في جمادى الاخرة ببغداد سنة هـ (تاريخ بغداد ١١: ١٧ وينظر: المنتظم ٨ ١٣٤، ومرآة الزمان لسبط بن الجوزي (حقبة ٣٤٥- ٤٤٧هـ ص٣٩٦ والنجوم الزاهرة ٥: ٤٤ وفيه وفاته سنة ٤٤٠هـ.

** قال النويري بان المطرز البغدادي عمل مقطعته في وصف سذق عمل السلطان ملك شاه (٤٦٥- ٤٨٥هـ)، وهو وهم كما ترى، لأ المطرز توفي سنة ٤٣٩هـ، وقد تولى السلطان ملك شاه سلطنه في بغدا بين (٤٦٥- ٤٨٥هـ) (ينظر: نهاية الارب ١: ١٩٠ وصبح الأعش

٤٢٢. وصاحب الصبح نقل الخبر عن النويري دون النظر).

١٠٣- نهاية الارب: ١: ١٩٠ وصبح الاعشى ٢: ٤٢٢- ٤٢٣ والسميرية: ضرب من السفن (اللسان: سمر).

١٠٤- ينظر: صبح الاعشى ٢: ٤٢٣- ٤٢٤.

١٠٥- ديوانه ٢٧٧ وخرطناه: أرسلناه، والشكار بند: الخيط الذي يجعل في رجل الشاهين (نفسه ٢٧٧).

١٠٦- ديوانه ٦١٩- ٦٢٠ وهرمز. قال عنه صاحب القاموس في مادة هرمز: إنه والهرمزان والهارموز الكبير من ملوك العجم.

* كان اشقر اللون، فأخرجه ابو العتاهية بلونه من العرب، واضافه الى الموالي، وكان بينهما مهاجاة. كان مؤدب أبي نواس، وشعره في الغالب في المجون والخلاعة والفتك (ينظر: طبقات الشعراء ٨٦- ٨٩ وتاريخ بغداد ١٣: ٤٩٢- ٤٩٤).

١٠٧- طبقات ٨٧- ٨٨ والاغاني ١٨: ١٠٦- ١٠٧.

١٠٨- ينظر: نهاية الأرب ١: ١٩١- ١٩٣.

١٠٩- ينظر: صبح الاعشى ٢: ٤٢٥- ٤٢٨، وتتمة المختصر ١: ١٠٥، ١٢٨، وعجائب المخلوقات ١١٥- ١٢٠.

١١٠- الديارات ٣.

* هو ابراهيم بن العباس بن صول الكاتب، المكنى بأبي اسحاق الصولي. اصله من خراسان، مولى يزيد بن المهلب. كاتب من اشعر الكتاب وأرقهم لساناً، وأسيرهم قولاً. (ينظر: تاريخ الطبري ٩: ٢٠٩، وتاريخ بغداد ٦: ١١٥- ١١٦).

١١١- محاضرات الأدباء ٣: ٩٧.

١١٢- ينظر: ثمار القلوب ٥٠٨، وعجائب المخلوقات ١١٦، والحضارة الإسلامية ٢: ٢٨٧.

١١٣- ينظر: تتمة المختصر ١: ١٠٧ والأرمن دون غيرهم من الطوائف المسيحية يحتفلون بالميلاد في الرابع والعشرين منه.

١١٤- نهاية الأرب ١: ١٩٢، صبح الأعشى ٢: ٤٠٦، وينظر: الإسلامية ٢: ٢٨٧.

١١٥- أحسن التقاسيم للمقدسي ١٨٢.

١١٦- شعره ٢: ٥٥ وفي ثمار القلوب ٥٠٨ نسبت المقطعة الى أبي نواس، وهي بالبيتين الاتيين:

يا ليلة الميلاد، هل عرفت أسهر مني عاشقا مذ كنت

ألم أصابرك، فما صبرت حتى بدت غرة يوم السبت

والمقطعة ليست في ديوانه بشرح الصولي

١١٧- شعره ٢: ٢٦٣.

١١٨- ثمار القلوب ٥٠٩.

١١٩- ديوانه ٣: ١٧٢٥.

١٢٠- رسوم دار الخلافة ٢٤.

١٢١- ينظر: الآثار الباقية ٢٩٢- ٢٩٤، وأحسن التقاسيم ١٨٢- ١٨٣.

* يعرف بالربيعي، مولى المنصور (١٣٧- ١٥٨هـ). شاعر حسن الشعر، كان في عصر المعتصم، وكان اديباً رواية، حسن العلم بالغناء (ينظر: تاريخ بغداد ١٠: ٣٨).

** كان قد اتصل بالمعتصم، وخص به، فرفع من قدره، ووسمه بالوزارة، كذا استوزره الواثق (٢٢٧- ٢٣٢هـ) اما المتوكل (٢٣٢- ٢٤٧هـ) فقد حبسه وعذبه الى أن مات سنة ٢٢٣هـ. كان أديباً فاضلاً عالماً بالنحو واللغة. (ينظر: نفسه ٣: ١٤٧).

١٢٢- الديارات ٦٤.

١٢٣- عجائب المخلوقات ١١٨.

١٢٤- نهاية الأرب ١: ١٩١، وصبح الأعشى ٢: ٤٢٥، وينظر تتمة المختصر ١: ١٠٦.

١٢٥- الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ٢: ٢٨٣- ٢٨٤.

١٢٦- ينظر: الأغاني ٢٢: ٢١٣- ٢١٤.

١٢٧- ينظر: تتمة المختصر ١: ١٠٦.

١٢٨- ديوانه ٥٣.

* لابد أنه ليس محمد بن ابي عون البغدادي المتوفى سنة ٢٤٩هـ، الذي ترجم له الخطيب في تاريخه ٣: ٤١٦- ٤١٧ لأن هزيمة الصفار حدثت عام ٢٦٢هـ، والبغدادي توفي عام ٢٤٩هـ، وهذا لا يستقيم، أو أن الخطيب وقع في وهم التواريخ.

** هو ابو يوسف يعقوب بن الليث الصفار، الخارجي، خرج عن طاعة الخلافة العباسية، واستولى على العديد من البلاد، وقتل فيها الكثير من العباد. وبعد أن استفحل أمره، حذره الخليفة المعتمد بسوء العاقبة، بيد

أنه لم ينصع الى التحذير، فخرج اليه الخليفة بجيش كبير وهزمه في قرية بين واسط وبغداد سنة ٢٦٢هـ، فانسحب الى الأهواز وتوفي فيها سنة ٢٦٥هـ (ينظر: الطبري ٩: ٢٢٥، ٣٨٢، ٥٠٧، ٥٤٤ والوفيات ٦: ٤٠٤ - ٣٢٤).

١٢٩- تاريخ بغداد ٤: ٢٨١ والبعر: رجيع ذوات الخف والظلف. والغسل: الماء القليل الذي يغتسل به كالأكل لما يؤكل (اللسان: بعر وغسل) والسراجين: الزبل بالفارسية (المنجد في اللغة والاعلام: سرج).

١٣٠- الطبري ٩: ١٩٦.

* هو أخو صاعد بن مخلد، الذي أسلم، وولي الوزارة للموفق والمعتمد، وبقي فيها سنين، حتى قبض عليه، وعلى أخيه عبدون، ومات في سجنه سنه ٢٧٦هـ، فيما انقطع أخوه النصراني عن الدنيا، بعد أن أخلي سبيله، وعاش مترهبا في دير قنا الى أن مات. (ينظر: ديوان البحتري ١: ٤٥٦ ومروج الذهب ٤: ٢٠٩ والمنتظم ٥: ١٠١.

١٣١- ديوانه ١: ٤٥٦ والفتح: اول مطر الوسمي. والدجن: الباس الغيم السماء. وتجتوح: ستأتصل (المختار: فتح ودجن وجوح).

١٣٢- تنظر: الهوامش: ٣٤، ٣٧، ٨٥.

١٣٣- اللسان: فصح.

١٣٤- نهاية الارب ١: ١٩١، صبح الاعشى ٢: ٤٢٦.

* يقوم الدير شرقي بغداد، بباب الشماسية، على نهر المهدي، وهناك أرحية للماء، وحوله بساتين واشجار ونخل، والموضع نزه، حسن العمارة، أهل بمن يطرقه، ويعن فيه من رهبانه (الديارات ١٤ وينظر: معجم البلدان ٢: ٥١٦).

١٣٥- الديارات ١٤.

* يريد به الصوم الكبير، ومدته تسع وأربعون يوما، ينتهي الى عيد القيامة، المعروف بالعيد الكبير (ينظر الهامش ١٧٩) ويبدو أن هذا العيد لم يدخل ذاكرة الشعراء البغداديين، إذ لم اجد على كثرة مراجعتي، قطعة قالها شاعر بغدادي في حدود البحث (١٣٢ - ٣٣٤هـ).

*** أخطأ الشابشتي بعد ذلك، عندما ذهب اثناء الحديث عن دير الخوات، بأن الأحد الأول من الصوم، هو عيد دير الخوات. (ينظر: الديارات ٩٣) ونقل الحموي الخبر عن الشابشتي دون تمحيص (ينظر: معجم البلدان ٢: ٥٠٨).

١٣٦- الديارات ٣- ٤، وينظر في تعريف الأديرة، معجم البلدان ٢: ٥٠٩، ٥١٣.

١٣٧- الديارات ٥.

* وأبو عبد الله النديم هو أحمد بن ابراهيم بن اسماعيل بن داود بن حمدون، شيخ أهل اللغة ووجههم، وأستاذ أبي العباس ثعلب (ت ٢١٩هـ). وكان خصيصا بالمتوكل ونديما له. وانكر منه المتوكل ما اوجب نفيه من بغداد، فنفاه، فنفاه الى تكريت، وقطع أذنه بعد أيام من نفيه ثم اعاده الى الخدمة.

(ينظر: معجم الأدباء لياقوت الحموي ٢: ٢٠٤- ٢١٨).

١٣٨- الديارات ٤ وسكنت في الاصل سكت، وبه لا يستقيم الوزن، والتصحيح من عندي.

١٣٩- نفسه ٢٤ بيد انه لم يذكر اسم عيد الدير. وينظر: معجم البلدان ٢: ٥٠٢.

١٤٠- عجائب المخلوقات ١١٨.

١٤١- ينظر: الديارات ٢٦٥.

١٤٢- عجائب المخلوقات ١٢٠.

١٤٣- تتمة المختصر ١: ١٢٩.

* هو أبو علي، محمد بن الحسن القمي. من شيوخ الأدب بالبصرة. جيد الخط، حسن الترسل، كثير المصنفات لكتب الأدب، وهو صاحب النوادر مع زاد مهر المغنية، جارية المنصور. معجم الأدباء ١٨: ١٤٩.

١٤٤- نفسه ٢: ٥٢٨ وينظر: الديارات ٢٦٥.

١٤٥- نفسه ٤٦.

١٤٦- نفسه ٤٧.

١٤٧- نفسه ٤٦، وينظر: معجم البلدان ٢: ٩٨.

* هو أحمد بن موسى. ((كان حسن الأدب، كثير الرواية للأخبار متصرفاً في فنون جمة من العلوم، سليم الشعر، حاضر النادرة، صانعا في الغناء (المنتظم ٦: ٢٨٣ وينظر: معجم الادباء ٢: ٢٤١- ٢٨٢).

١٤٨- الديارات ٤٧ والاصطباح: الشرب صباحاً، والغبوق: الشرب عشاء (المختار: صبح وغبق).

١٤٩- اساس البلاغة: هود.

١٥٠- اللسان: هود.

١٥١- الملل والنحل للشهرستاني ١: ٢٥٠.

* هكذا في الاصول.

١٥٢- ينظر: نهاية الارب ١: ١٩٥- ١٩٦، تتمة المختصر ١: ١٢٤- ١٢٦، صبح ٢: الاعشى ٢: ٤٣٦.

١٥٣- عجائب المخلوقات ١٠٧.

* هو هشام بن محمد بن السياب بن بشر: واخبار العرب وايامها ومثالبها ووقائعها، صاحب التصانيف الكثيرة (الفهرست ١٤٦).

١٥٤- عجائب المخلوقات ١٠٧ ولم اجد الحديث في الكتب الستة، ومسند الدارمي، ومؤطأ مالك ومسند احمد بن حنبل. فيما وجدت قريبا منه، اسقط السبت من السياق، رواه ابن ماجة في السنن (تجارات ٤١) ونصه: ((اللهم بارك لامتي في بكورها يوم الخميس)).

(ينظر: المعجم المفهرس لالفاظ الحديث ١: مادة بكر وسبت/ ٢: مادة خمس.

١٥٥- ديوانه ٣٢٠.

١٥٦- ديوانه ٨٤٠.

١٥٧- ديوانه ١: ٣٩٣.

١٥٨- ديوانه ١٢٧.

١٥٩- ديوانه ٥: ٢٠١١ وينظر الهامش ٣٧.

١٦٠- ينظر: اساس البلاغة: صبأ.

١٦١- وفيات الاعيان ١: ٥٤ وينظر اللسان: صبأ.

١٦٢- الملل والنحل ٢: ٣٠٧.

١٦٣- العين للفراهيدي (باب الصاد والباء: صبأ).

١٦٤- ينظر: تاريخ مختصر الدول لابن العبري ١٥٣.

١٦٥- ينظر: تتمة المختصر ١: ٩٤.

* هكذا في الاصل.

١٦٦- الفهرست ٤٥٧.

* معناه العيد لدى الصابئة.

١٦٧- الفهرست ٤٥٩.

* هو الحسن بن أحمد بن يزيد، قاضي قم. ولد سنة ٢٤٤هـ، وسكن بغداد، وكان احد الأئمة المذكورين، ومن شيوخ الفقهاء الشافعيين. سمع كثيرين، وروى عنه كثيرون. كان ورعا زاهداً، وكان قد ولي حسبة

ينظر: تاريخ بغداد ٧: ٢٧٩، المنتظم ٦: ٣٠٢، طبقات

١٦٨- ينظر تاريخ بغداد ٧: ٢٨٠ والمنتظم ٦: ٣٠٢، طبقات الشافعية للسبكي ٢: ١٩٤)

١٦٩- ديوانه ١: ٤٠٤.

١٧٠- شعره ٢: ٢٥٧.

١٧١- الديارات ٦٤.

١٧٢- طبقات الشعراء ٨٧ والأغاني ١٨: ١٠٦.

١٧٣- ديوانه ٢٧٧.

١٧٤- ينظر تاريخ بغداد ٧: ١٦٨.

١٧٥- محاضرات الأدباء ٣: ٩٧.

١٧٦- ديوانه ١: ٤٥٦.

١٧٧- المذكر والمؤنث ١: ٢١٩ واللسان: ضحا.

١٧٨- ديوانه ٣: ١٢٠٨.

١٧٩- نفسه ٦: ٢٥٦٤.

١٨٠- نفسه ٥: ٢١٣١.

* استكتبه الموفق عقب القبض على صاعد بن مخلد الوزير في واسط سنة ٢٧٢هـ، واقتصر به على الكتابة دون غيرها. (ينظر: الطبري ١٠: ١٠)

١٨١- ديوانه ٦: ٢٢٤٦.

١٨٢- ديوانه ٣٣.

١٨٣- ديوانه ٤: ٢٣٠١.

١٨٤- اللسان: شبه.

١٨٥- تاريخ بغداد ٤: ٢٨١ وينظر الهامش ١٧٤.

١٨٦- الأغاني ١٥: ٢٨٩.

١٨٧- طبقات الشعراء ١٢٧.

١٨٨- ديوانه ٧٤٥.

١٨٩- ديوانه ٦: ١٦١٩.

١٩٠- الديارات ٤.

١٩١- نفسه ٦٤.

١٩٢- ديوانه ٥: ٢١٠٩.

١٩٣- عيون الأخبار ٣: ٣٨.

١٩٤- ديوانه ٦٢٠.

١٩٥- طبقات الشعراء ٨٧، والاغاني ١٨: ١٠٦.

١٩٦- ديوانه ٦: ٢٤٤٦.

١٩٧- نفسه ٥: ٢١٠٩.

١٩٨- نفسه ١: ٥٦.

* قوافي الذلل هي فضلا عما ذكر: الباء والتاء والدال والراء والميم والياء والنون والكاف والقاف والفاء والحاء والسين واللام. وهي مرتبة حسب حلاوتها وسهولة مخارجها. (ينظر: المرشد الى فهم أشعار العرب للمجذوب ١: ٤٦).

** وأربعتها الأخرى هي: الصاد والضاد والطاء والواو (ينظر: نفسه ١: ٥٩).

*** وهي: الثاء والخاء والذال والشين والظاء والغين (ينظر: نفسه ١:

المصادر والمراجع

١- الاثار الباقية للبيروني (ت ٤٤٠هـ) مكتبة المثنى ببغداد -د.ت.

٢- آثار البلاد واخبار العباد لزكريا القزويني (ت٦٨٢هـ) دار صادر بيروت -د.ت.

٣- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي البشاري (ت ٣٩٠هـ)، مطبعة بريل بليدن -١٩٠٩.

٤- أخبار الشعراء المحدثين لأبي بكر الصولي (ت٣٣٥هـ) عني بنشره ج. هيورث، دار المسيرة ببيروت -١٩٧٩ (ط٢).

٥- أساس البلاغة لأبي قاسم الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٢٣.

٦- الأغاني لأبي الفرج الاصفهاني (ت٣٥٦هـ)، المؤسسة المصرية العامة، مطابع كوستا تسوماس بالقاهرة د.ت/ الهيئة بالقاهرة -١٩٧٠ (إشراف محمد ابو الفضل (إبراهيم).

٧- الأمالي لأبي علي القالي (ت٣٥٦هـ)، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة -١٩٢٦ (ط٢).

٨- الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي (ت٤١٤هـ) صححهُ أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة بالقاهرة -١٩٥٣.

٩- البخلاء لأبي عثمان الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، دار صادر بيروت - د.ت.

١٠- البداية والنهاية لابن كثير (ت٧٧٤هـ) مكتبة المعارف ببيروت - ١٩٧٧ (ط٢).

١١- بغداد مدينة السلام لابن الفقيه الهمداني (ت أواخر القرن الثالث الهجري) دار الطليعة باريس -١٩٧٧ (ط١).

١٢- بلاد ما بين النهرين لليوأوبنهايم، ترجمة سعدي فيضي عبد الرزاق، دار الرشيد ببغداد- ١٩٨١.

١٣- البيان والتبيين لأبي عثمان الجاحظ (ت٢٥٥هـ) تحقيق حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية بمصر -١٩٣٢ (ط٢).

١٤- تأريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي للدكتور حسن إبراهيم، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة -١٩٦٤ (ط٧).

١٥- تأريخ الأمم والملوك للطبري (ت ٣١٠هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر د.ت.

١٦- تأريخ بغداد للخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ) تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ببيروت -١٩٩٧ (ط١).

١٧- تأريخ العراق في القرن السابع ق.م، فالكولن وليس، ترجمة د. سامي سعيد الأحمد، مطبعة الميزان ببغداد ٢٠٠٣.

١٨- تأريخ مُختصر الدول لابن العبري (ت٦٨٥هـ) المطبعة الكاثوليكية ببيروت -١٩٥٨ (ط٢).

١٩- تتمة المختصر في أخبار البشر لابن الوردي (ت ٧٥٠هـ) تحقيق أحمد رفعت البدراوي، دار المعرفة ببيروت -١٩٧٠.

٢٠- تذكرة الحفاظ لشمس الدين الذهبي (ت٧٤٨هـ)، دار إحياء التراث العربي ببيروت -د.ت.

٢١- ثمار القلوب للثعالبي (ت٤٢٩هـ) مطبعة الظاهر بالقاهرة - ١٩٨٠.

٢٢- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لآدم ميتز، ترجمة محمد عبد الهادي، دار الكتاب العربي ببيروت -١٩٦٧.

٢٣- حضارة العراق لنخبة من الباحثين العراقيين، دار الحرية ببغداد - ١٩٨٥.

٢٤- حماسة الظرفاء لعبد لكاني (ت ٤٣١هـ) تحقيق محمد جبار المعيبد، دار الحرية ببغداد -١٩٧٨.

٢٥- الحياة اليومية في بلاد الرافدين، لجورج كونتينو، ترجمة سليم طه التكريتي، دار الحرية للطباعة ببغداد -١٩٧٩.

٢٦- الديارات للشابشتي (ت٣٨٨هـ)، تحقيق كوركيس عواد، المعارف ببغداد -١٩٦٦ (ط٢).
٢٧- ديوان ابن الرومي (ت٢٨٣هـ)، تحقيق الدكتور حسين نصار، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة -٢٠٠٣.
٢٨- ديوان ابي تمام (ت٢٣١هـ) شرح وتعليق د.شاهين عطية، مكتبة الطلاب وشركة الكتاب اللبناني في بيروت -١٩٦٨.
٢٩- ديوان أبي نواس (ت١٩٨هـ) بـرواية الصولي (ت٣٣٥هـ) تحقيق د.بهجت عبد الغفور، ومطبعة دار الرسالة ببغداد -١٩٨٠.
٣٠- ديوان الأعشى (ت٧هـ)، المؤسسة العامة للطباعة والنشر بيروت -د.ت.
٣١- ديوان البحتري (ت٢٨٤هـ) تحقيق حسن كامل الصيرفي، دار المعارف بمصر -١٩٧٧.
٣٢- ديوان جرير (ت١١٠هـ)، دار صادر، دار بيروت -١٩٦٠.
٣٣- ديوان الحماسة لأبي تمام (ت٢٣١هـ) بـرواية الجو اليقي (ت٥٤٠هـ) تحقيق د.عبد المنعم أحمد صالح، دار الرشيد ببغداد - ١٩٨٠.
٣٤- ديوان العباس بن الأحنف (ت١٩٢هـ)، دار صادر ببيروت - ١٩٦٥.
٣٥- ديوان علي بن الجهم (ت٢٤٩هـ) تحقيق خليل مردم بك، لجنة التراث العربي -بيروت د.ت- (ط٢).
٣٦- ديوان المعاني لأبي هلال العسكري (ت٣٩٥هـ) مكتبة المقدسي بالقاهرة- ١٣٥٢هـ.
٣٧- ديوان النابغة الذبياني (١٨ ق.هـ) تحقيق فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب ببيروت -١٩٦٩.
٣٨- رسوم دار الخلافة لهلال بن المحسّن الصابي (ت٤٤٨هـ) تحقيق د.ميخائيل عواد، مطبعة العاني ببغداد -١٩٦٤.
٣٩- سنن ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد (ت٢٧٣هـ) دار إحياء التراث العربي ببيروت -٢٠٠٠(ط١).
٤٠- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث (ت٢٧٥هـ) مطبعة اسطنبول -د.ت.
٤١- شعر ابن المعتز (ت٢٩٦هـ) صنعة الصولي (ت٣٣٥هـ) تحقيق د.يونس أحمد السامرائي، دار الحرية ببغداد ١٩٧٧.
٤٢- الشعر في بغداد للدكتور أحمد عبد الستار الجواري، مطبعة المجمع العلمي العراقي ببغداد -١٩٩١.
٤٣- الشعر والشعراء لابن قتيبة (٢٧٦هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر -١٩٧٦ (ط٢).
٤٤- صبح الأعشى في صناعة الإنشا لأبي العباس القلقشندي (ت ٨٢هـ) مطابع كوستاتسوماس بالقاهرة -د.ت.
٤٥- صحيح البخاري لأبي عبد الله (ت٢٦٥هـ) عالم الكتب بيروت -١٩٨٦(ط٥).
٤٦- صورة الأرض لأبي القاسم بن حوقل (ت ما بعد عام ٣٧٠هـ) مطبعة بريل بليدن - ١٩٣٨ (ط٢).
٤٧- صور من حياة البغاددة الاجتماعية للدكتور حسين امين (التراث الشعبي العدد ٦ لسنة ١٩٦٤).
٤٨- طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي (ت ٧١١هـ) دار المعرفة ببيروت -د.ت(ط٢).
٤٩- طبقات الشعراء لابن المعتز (ت٢٩٦هـ) تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف بمصر ١٩٨١(ط٤).
٥٠- عجائب المخلوقات لزكريا التبريزي تحقيق فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة بيروت -١٩٧٧(ط٢).
٥١- العراق القديم للدكتور سامي سعيد الأحمد، مطبعة الجامعة ببغداد ١٩٨٣.
٥٢- عيد نوروز او دورة السنة لعبد الجبار محمود السامرائي، التراث الشعبي، العدد ٥- ٦ لسنة ١٩٧١.
٥٣- عيون الاخبار لإبن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) دار الكتب العربي بيروت -د.ت.
٥٤- فتوح البلدان لابي الحسن البلاذري (ت ٢٧٩هـ)عُني بمقابلتنا رضوان محمد رضوان، المطبعة المصرية بالازهر ١٩٣٢.
٥٥- فصول التماثيل لابن المعتز (ت٢٩٦هـ) تحقيق مكي السيد جاسم ومحمد مكي السيد، دار الشؤون الثقافية ببغداد -١٩٨٩.
٥٦- الفن العراقي القديم للدكتور ثروت عكاشة، المؤسسة العربيا للدراسات والنشر ببيروت -د.ت.

٥٧- الفهرست لابن النديم (ت٣٧٨هـ) مطبعة الاستقامة بالقاهرة - د.ت.
٥٨- القاموس المحيط للفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ) دار الفكر ببيروت -١٩٨٣.
٥٩- الكامل في التاريخ لابن الاثير (ت ٦٣٠هـ) تحقيق د.علي شيري، دار إحياء التراث العربي ببيروت - ٢٠٠٤.
٦٠- الكامل في اللغة والأدب للمبرد (ت٢٨٥هـ) مكتبة المعارف بيروت -د.ت.
٦١- كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري (ت٣٩٥هـ) تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد ابو الفضل، دار الفكر العربي بالكويت - ١٩٧١.
٦٢- كتاب العين للخليل بن احمد الفراهيدي (ت١٧٥) تحقيق د.مهدي المخزومي ود.ابراهيم السامرائي، دار الحرية ببغداد ١٩٨٤.
٦٣- كتاب المذكر والمؤنث لأبي بكر الانباري (ت٣٢٨هـ) تحقيق د.طارق الجنابي، دار الرائد العربي ببيروت، ١٩٨٦(ط٢).
٦٤- كتاب المواعظ والاعتبار (الخطط المقريزية) لتقي الدين المقريزي (ت٨٤٥هـ) دار صادر ببيروت، د.ت.
٦٥- كسلات الاعياد في بغداد لسليم طه التكريتي (التراث الشعبي العدد٦ لسنة ١٩٨٠).
٦٦- لسان العرب لابن منظور (ت ٧١١هـ) دار صادر بيروت - ٢٠٠٠(ط١).
٦٧- محاضرات الادباء للراغب الاصبهاني (ت٥٠٢هـ)، دار مكتبة الحياة ببيروت -د.ت.
٦٨- مختار الصحاح لأبي بكر الرازي (ت٦٦٦هـ)، دار الكتاب العربي بيروت -١٩٨١.
٦٩- مختصر تاريخ العرب لسيد أمير علي، ترجمة عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين ببيروت - ١٩٦١(ط١).
٧٠- مرآة الزمان لسبط ابن التعاويذي (ت٦٥٤هـ) تحقيق جنان جليل محمد، الدار الوطنية ببغداد - ١٩٩٠.
٧١- المرشد الى فهم أشعار العرب وصناعتها للدكتور عبد الله المجذوب، مطبعة مصطفى البابي بالقاهرة -١٩٥٥.
٧٢- مروج الذهب للمسعودي (ت٣٤٦هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر بيروت -١٩٧٣ (ط٥).
٧٣- معجم الادباء لياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ)، دار إحياء التراث العربي ببيروت، د.ت (الطبعة الاخيرة).
٧٤- معجم الادباء لياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ)، دار صادر بيروت-١٩٥٥ (ط٢).
٧٥- معجم الشعراء للمرزباني (ت٣٨٤هـ)، تحقيق عبد الستار احمد فراج، مطبعة عيسى البابي بالقاهرة - ١٩٦٠.
٧٦- معجم ما استعجم لابي عبيد البكري (ت٤٨٧هـ)، تحقيق مصطفى السقا، مطبعة لجنة التأليف بالقاهرة -١٩٤٥.
٧٧- المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي، نشره الدكتور ا.ي. ونسنك، مطبعة بريل بليدن -١٩٤٣.
٧٨- الملل والنحل لأبي الفتح الشهرستاني (ت٥٤٨هـ)، تحقيق عبد الأمير علي مهنا، دار المعرفة ببيروت -١٩٩٣ (ط٣).
٧٩- من الأعياد الشعبية في العراق قديما لطه باقر (التراث الشعبي، العدد ٤ لسنة ١٩٧٠).
٨٠- المنتظم لابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) الدار الوطنية ببغداد - ١٩٩٠.
٨١- الموشح للمرزباني (ت٣٨٤هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، مطبعة لجنة البيان العربي بالقاهرة -١٩٦٥.
٨٢- نثر النظم وحل العقد للثعالبي (ت٤٢٩هـ) دار الرائد العربي بيروت -١٩٨٣.
٨٣- النجوم الزاهرة لابن تغري بردي (٨٧٤هـ) مطابع كوستاتسوماس بالقاهرة - د.ت.
٨٤- نشوار المحاضرة للقاضي التنوخي (ت ٣٨٤هـ)، تحقيق عبود الشالجي، دار صادر ببيروت -١٩٧٣.
٨٥- نهاية الأدب في فنون الدب لشهاب الدين النويري (ت٧٣٢هـ)، مطابع كوستاتسوماس بالقاهرة -د.ت.
٨٦- نوادر المخطوطات بتحقيق عبد السلام هارون مطبعة لجنة التاليف والترجمة بالقاهرة - ١٩٥٤ (ط١).
٨٧- وفيات الاعيان لابن خلكان (ت ٦٨١هـ) تحقيق د. احسان عباس، دار صادر ببيروت -١٩٧٧.
٨٨- يتيمة الدهر للثعالبي (ت٤٢٩هـ) تحقيق د.مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية ببيروت -١٩٨٣ (ط١).

المفارقة في شعر المتنبي

أ. د. عبد الهادي خضير
كلية التربية للبنات/ جامعة بغداد

لم يدخل مصطلح المفارقة ((PARADOX)) بوصفها أسلوباً أدبياً استخدمه الشعراء والكتاب، في الاستعمال الأدبي العام حتى بدء القرن الثامن عشر على الرغم من قدم مفهومه، وكانت استخداماته كثيرة ومتنوعة، الأمر الذي جعل المفارقة مصطلحاً غامضاً وغير مستقر ومتعدد الأشكال، إذ يتغير معناها من زمان الى زمان ومن مكان الى مكان، بل إنها تتغير من إنسان إلى آخر فهماً وغاية، حتى استطاع عدد من الباحثين أن يحصي ما يقرب من (١٥) لوناً من ألوان المفارقة في الشعر والنثر[١]. هذا عند الغربيين أما في لغتنا العربية، فإن احداً من الباحثين ـــ قدماء ومحدثين ـــ لم يحاول أن يتصدى للمصطلح وتحديده، على الرغم من ظهوره واضحاً في ادبنا العربي قديمه وحديثه، ولعل سبب ذلك اختلاط مفهوم المفارقة بكثير من الأشكال البلاغية كالسخرية والتهكم وتاكيد المدح بما يشبه الذم وتأكيد الذم بما يشبه المدح، ولم يصادفنا في هذا الباب سوى بحث الدكتورة نبيلة ابراهيم ((المفارقة)) المنشور في مجلة فصول عام ١٩٨٧. فقد حاولت التعريف بالمصطلح وتحديده مستعينة بما لدى الغربيين عنه، وكانت نماذجها منتقاة بدقة وذكاء من أدبنا العربي قديمه وحديثه. لم تقف أكثر معجمات المصطلحات الأدبية في لغتنا عند مصطلح المفارقة[٢]، والذي تعرض منها للمصطلح فإنه اكتفى بالوقوف عند دلالته الفلسفية التي هي ((إثبات لقول يتناقض مع الرأي الشائع في موضوع ما بالا ستناد الى اعتبار خفي على هذا الرأي العام وقت الإثبات))[٣]. كما أشارت هذه المعاجم إلى لون من ألوان المفارقة سمته ((المفارقة الزمنية)) وهي ((وضع الشيء أو الحادثة الحاضرة في غير مكانها التاريخي كذكر الساعة في قصة تدور حوادثها في عهد الرومان كما فعل شكسبير في رواية يوليوس قيصر))[٤]. ولا شك في أن المفارقة بهذا المفهوم المحدود لها لا تعبر عن أسلوب أدبي بقدر ما تصور مأخذاً فكرياً أو خطأ تاريخياً يقع فيه الشاعر أو الكاتب قاصداً أو غير قاصد.

ولعل ((معجم مصطلحات الأدب)) كان أكثر هذه المعجمات توفيقاً حين وقف عند المعنى البارز في المفارقة وهو ((التناقض الظاهري)) الذي عرّفه بانه عبارة تبدو متناقضة أو غير معقولة في ظاهرها مع أنها بالفحص والتأمل يتبين أن لها أساساً من الحقيقة وذلك كقول أبي نواس يخاطب حبيبته:

تَعْجَبِينَ مِنْ سَقَمِي
صِحَّتِي هِيَ العَجَبُ[٥]

لقد حذّر دارسو المفارقة من وضع تعريف محدد لها، ورأى عدد منهم أن ذلك ((أشبه بالإمساك بالضباب))[6]، ذلك أنها مختلفة الألوان والأشكال، فقد تكون المفارقة جملة واحدة وقد تمتد لتشمل العمل الأدبي كله، كما أن الهدف منها متغير كذلك، فقد تكون لمجرد السخرية وقد تكون موقفاً فكرياً وفلسفياً يستجلي حقائق الأشياء وكوامن النفس الإنسانية. سنحاول أن نضع تعريفاً للمفارقة كما تجلت في شعر المتنبي ما دامت دراستنا تقف عند هذا الشاعر وتدرس ظاهرة محددة في شعره هي المفارقة فنقول: ان المفارقة تعبير لغوي بأسلوب بليغ يهدف الى استثارة القارئ وتحفيز ذهنه لتجاوز المعنى الظاهر المتناقض للعبارة والوصول الى المعاني الخفية التي هي مرام الشاعر الحقيقي.

إن هذا التعريف للمفارقة يتجاوز المفهوم الشائع لها من أنها تناقض كلام المرء مع مايعنيه، أو أن يقول شيئاً ويعني غيره، فهذا مفهوم أولي للمفارقة، فهي ليست مجرد كلام يبدو متناقضاً، أو على غير مقصده الحقيقي، بل إنها مهارة لغوية في صياغة هذا الكلام الأدبي المراوغ الذي يدفع القارئ الى تجاوز المعنى السطحي للعبارة وعدم استخلاص تفسير واحد، بل سلسلة من التفسيرات المتغيرة، إنها ذكاء متميز في استخدام اللغة لتحقيق علاقات ذهنية بين الألفاظ تتجاوز المعنى الظاهر وتلمح في الوقت نفسه بالمعنى الكامن الذي يشد القارئ بعلاقة التضاد بينه وبين المعنى الأول.

كما إن الاشارة الى بلاغة أسلوب المفارقة وفنيته من شأنها أن تغلق الباب بوجه ((النكتة)) التي ترتكز على قاعدة حدوث غير المتوقع، وهو ما تلتقي فيه بالمفارقة والطرفة كما في قولنا: إنّ سارقاً سُرِقَ أو إنّ مدربَ السباحة قد غَرِقَ، فلا يمكن عَدُّ هذه الأخبار الطريفة أو المتصفة بالمفارقة عملاً أدبياً، لأن المفارقة بمفهومها الأدبي صنعة لغوية تستلزم مهارة فنية عالية وقدرة على تحريك اللغة، وترك بعضها يرتطم ببعض بما يحرك ذهن القارئ ويزعزع قناعته ويهدم يقينه ويفكك نظامه المعرفي.

وكما تفترق المفارقة عن ((النكتة)) أو ((الطرفة)) في الأسلوب، تفترق عنهما كذلك في الهدف ((فالنكتة)) أو ((الطرفة)) تهدفان الى الضحك لذاته، غير أن البسمة التي ترسمها المفارقة على الوجوه بسمة مشوبة بحزن يشفّ عما في النفس من ألم وحزن بل إنها ((قد تكون أكثر تأثيراً إذا اجتمع فيها العنصر الكوميدي والعنصر المؤلم))[7].

وإذ يستبعد هذا التعريف ((النكتة)) و((الطرفة)) فإنه يميز المفارقة من بعض الأبنية اللغوية التي قد تحوي عنصر المفارقة، كما في المجاز والاستعارة، ذلك أن هذه الأشكال اللغوية قد تصنع المفارقة ولكنها تقف بالمعنى عند حد معلوم، ما إن يتبدى للقارئ حتى يزول عنصر المفارقة، كقول الشاعر:

قَامَتْ تُظَلِّلُني مِنَ الشَمسِ
نَفسٌ أعز عليَّ من نفسي
قَامَتْ تُظَلِّلُني ومِنْ عَجَب
شمسٌ تُظللني من الشمس

فقوله ((شمس تظلني من الشمس)) مفارقة، ولكن بعد أن يدرك القارئ أن الشمس الاولى استعارة لانسان جميل تنتهي المفارقة وينغلق المعنى، أما المفارقة فإنها (لا تغلق النظام المجازي بل تُعزز تكرار انحرافها))[8].

لقد أكد كثير من النقاد والدارسين اهمية المفارقة في الأدب، حتى ذهب بعضهم الى ((أن الادب جميعاً يكاد يقع في باب المفارقة))[9]، وفي الشعر عُدَّتْ ((من الصفات المميزة للشعر الرفيع))[10]، وهي عندهم صفة للأدب العظيم فهي التي تبعث فيه الحياة... يقول أناتول فرانس: ((إن عالماً بلا مفارقة يشبه غابة بلا طيور))[11]... ولكن في الوقت نفسه حذر نقادٌ آخرون من الإفراط في المفارقة أو جعلها هدفاً بذاتها، فقال أحدهم معلقاً على قول أناتول فرانس: ((ولكننا لا نريد لكل شجرة أن تحمل من الطيور أكثر مما تحمل من الأوراق))[12]، في إشارة الى الخوف من الإفراط في المفارقة، و

((كوته)) خيرُ من حدد العلاقة بين المفارقة والأدب بقوله: ((المفارقة هي ذرة الملح التي وحدها تجعل الطعام مقبول المذاق))[١٣].

ولعلّ سبب هذا التحذير من المفارقة والخوف من الإفراط فيها هو ان المفارقة عمل عقلي، والشعر في أخص خصائصه عمل يرتبط بالعاطفة أي بالمشاعر والأحاسيس ولذلك فإن الاغراق بالمفارقة في الشعر يعني تغليب العقل على العاطفة في الشعر بما يجعله عملاً فكرياً غير مستساغ... ولكنّ قليلاً من الفكر ممزوجاً بالعاطفة المتأججة الصادقة توجههما مهارة لغوية فائقة، من شأن ذلك كله أن يجعل الشعر أو المفارقة في الشعر عملاً ابداعياً متميزاً. وهنا يحق لنا أن نسأل الى أي مدى استطاع أبو الطيب المتنبي أنْ يقدم لنا طعاماً طيب المذاق لم يفسده بكثرة الملح؟.

المتنبي والمفارقة

يُعد صانع المفارقة عنصراً مهماً من عناصر نجاحها إذ لاتهيأ لأيٍّ كان فلابد من استعداد فطري أصيل لها فضلاً عن ظروف حضارية وفكرية تغذي هذا الاستعداد وتنميّه.

يرى ((كير كجورد)) أن المفارقة تتحقق على يد الفنان الذي يجري في دمه الإحساس العميق بالخدعة الكبرى في الحياة[١٤]، ولعل شاعرنا المتنبي كان المثال الحي لهذا الفنان الذي لم تخدعه الحياة ولم يهادنها أو يسايرها، إنه جاء الى هذا العالم ليختلف معه، وإذ لم ترضه هذه الحياة راح يفتتها تفتيتاً رائعاً مُظْهِراً كل تناقضاتها مازجاً بين نفسه وأشيائها في محاولة للوقوف على حقائقها.

تقول بحوث علم النفس إن أفضل صانع للمفارقة هو صاحب الذات الترانسندنتالية وهي ((الذات السلبية التي لا تستطيع أن تحبس نفسها داخل التأريخ والواقع، بل تتجاوزهما وتعلو فوقهما، تاركة نفسها لعفوية الفكر. وهي الذات المغالطة التي تخضع سلبيتها لموضوعية مزعومة))[١٥]، وهذه هي ذات المتنبي، إذ لم يستطع أن يعيش بعيداً عن أحداث عصره، أو أن يحبس نفسه داخل تاريخه الخاص، فقد أحسّ بواقعه إحساساً عنيفاً، ولكنه لم يذب فيه بل تسامى فوقه وظل يطمح الى تجاوزه وتغييره، وربما كان هذا سبب تطرفه الفكري ((إذ يبدو في تأمله للواقع تتجاذبه من جهة، قوى متقابلة قد لا يتيسر الجمع أو التوفيق بينها، ويخضع من جهة أخرى إلى نزعاته المثالية فلا يتسنى له الفرز والتأني في تحليل المواقف))[١٦].

لقد كانت تناقضات عصره الكثيرة سبباً وجيهاً تعترف بوجاهته بحوث علم النفس في تركيبة المتنبي المعقدة ونفسه القلقة الحائرة فقد ازدحم عصره بالتناقضات التي تُحدث (لا سيما عند الشاعر المرهف الحس) بلبلة نفسية وفكرية نستطيع أن نرد اليها ثورة المتنبي العنيفة في شعره على عيوب عصره، إنه ما يمكن أن نسميه (التوتر بين الذات والموضوع)) حين تحس ذات الشاعر بالغربة داخل المحيط الحسي لها ينشأ التوتر بين الذاتِ والموضوع الذي هو في حقيقته توتر بين الواقع الأليم والحلم المنشود، فقد كانت ذاته ذاتاً واعية حاولت ان تحمي الآخرين مما يراد بهم وماهم عليه فعلاً ولما لم تستطع هذه الذات أن تحقق ذلك اكتفت بحماية نفسها من الانغمار في الواقع والارتهان له، وبذلك تبدو الذات الترانسندنتالية هي ((الأنا المنفصلة عن الـ (نحن) المجتمعة في وحدة))[١٧]، وهذا ما أفصحت عنه أشعاره:

وما أنا منهمُ بالعيشِ فيهم
ولكن مَعْدنُ الذهبِ الرغامِ[١٨]

أنا في أمة تداركها اللـ
ـه غريبٌ كصالحٍ في ثمودِ[١٩]

ان هذا الانفصال عن الآخرين والانسلاخ عنهم لا يعني بأي حال من الأحوال موقفاً أنانياً أو نرجسياً بل يعني وقوف الفكر المثالي عاجزاً أمام عالم التجربة الفعلية فهو لا يقدر على تشكيل الآخر وتكوينه بما ترغب فيه هذه الذات، وبذلك ترتد الى نفسها لتجعل منها هذا العالم المثالي وهذا ما فعله المتنبي، فقد خلق من نفسه ذاتاً مثالية أو في الأقل أراد لها أن تكون كذلك، وهو إذ حاول ذلك في عالم الواقع وسعى اليه فلم يفلح، عاد الى عالمه (المثالي) (المنظم) الذي لا يتقيد بقوانين النسبة أو الزمان والمكان، ونعني به عالم الشعر لتحقيق هذه الذات.

ولا شك في ان هذا الموقف المتأزم لذات المتنبي بين الطموح

والسبيل إليه هو الذي فجّر في نفسه هذه المتقابلات الثنائية التي جاءت في صورة مفارقات قدتبدو في ظاهرها متناقضة ولكنها في واقعها (وعند تدقيق النظر فيها) هي وسيلة الشاعر للكشف عن الأبنية الجوهرية للحياة بعد إزاحة ما تراكم عليها من تفصيلات وجزئيات قد تخدع الانسان الاعتيادي لكنها لا تمنع الشاعر ذا النظرة الشمولية والواعية والفكر العميق النافذ من أن يلج حقائق الأشياء فيوحد بينها، فإذا البياض درجة في السواد واذا الضحك الهستيري تجسيد لحزن الإنسان العميق، وحتى الجمال الذي يخلب عقولنا إنما هو القبح الذي تنفر منه نفوسنا:

ممّا أضرَّ بأهْلِ العِشق أنّهُمُ
هَوُوا وما عَرفوا الدنيا ولا فَطِنوا
تَفْنَى عيونُهمُ دَمعاً وأنفُسُهُمُ
في إثر كُلِّ قبيحٍ وَجْهُهُ حَسَنُ[٢٠]

واذا التصريح بالرضا هو التعبير البليغ عن السخط:

أريْكَ الرضا لو أخفَتِ النفسُ خافيا
وما أنا عن نفسي ولا عنكَ راضيا[٢١]

وربما كان مانراه صدقاً هو الكذب بعينه:

ومَنْ صَحِبَ الدُنيا طَويلاً تقلّبَتْ
عَلَى عَيْنِه حَتى يرى صِدقَها كذبا[٢٢]

وقد نعود لنبكي ما كنا نبكي منه:

وَشَكيّتي فَقْدُ السّقامِ لأنّهُ
قَدْ كانَ لما كانَ لي أعضاءُ[٢٣]

إنها فلسفة متكاملة ترى العلاقات الحقيقية بين الأشياء وتحس الجدل بين طبائعها، مصوغة في شعر يتدفق شعوراً وفكراً.

ويزداد إحساس الذات الترانسندنتالية بالمفارقة عندما تجد نفسها وهي العاشقة للحرية والانطلاق محاطة بعوامل كثيرة تجعلها تشعر بنقص شديد في حريتها. وبمقدار هذا الاحساس يكون تمردها على القوانين وقواعد المنطق والمعقول.... وبهذا وحده يمكننا أن نفسر هذه المفارقات المحيرة في سلوك المتنبي الشعري حين يخص نفسه باغلب قصيدة المديح، ولا يترك لممدوحه إلاّ القليل إنه كسر لقوانين المديح كما توارثها الشعراء، إنها الضحكة الساخرة التي تطلقها ذات المتنبي على القوانين المكبلة لحريتها، فهي تؤكد لهؤلاء الممدوحين أنهم إن كانوا أسياد الواقع، فإنها سيدة العالم الآخر، عالم الخلود، عالم الشعر، وبذلك كان المتنبي يضحك من ضحاياه (ممدوحيه) الذين كانوا يعتقدون خضوع المتنبي لشروطهم وقوانينهم، فتمرد على هذه القوانين في عالمه الخاص.

يؤكد ذلك أن سلوك المتنبي هذا يشيع في قصائده التي قالها في ممدوحين اضطر الى مدحهم، في حين يضعف أو يكاد ينعدم عند أولئك الذين أحبهم أو كان يشعر بالرضا عنهم، وحتى هؤلاء ما كانوا بمنجى من لعبة المتنبي هذه حين يعاوده ذلك الإحساس بالاضطهاد والإهمال[٢٤].

ومديحه (عموماً) يمكن أن يدخل في باب المفارقة، ذلك أنه هو المستفيد من ذلك المدح وهو المخلّد فيه لا هُمْ، فهذا المديح وأخبار جوائز ممدوحيه له قد شهرت وذاعت بين الناس فعظم قدره وذاع صيته فيكون بذلك هو ((الممدوح على الحقيقة وهم المادحون))[٢٥].

وقد تتجسد ثورة المتنبي نتيجة الإحساس المر بفارق الوعي بينه وبين الناس، فهو أبداً حانق على الناس يهاجمهم وينتقص منهم لأنهم لا يماثلونه في فهمه للواقع وتناقضاته، لسبب بسيط هو أنهم لا يفكرون مثله، بل إنهم كفوا عن التفكير مطلقاً، فصاروا تجسيداً للمفارقة المتصلة بعظم الأجساد وصغر العقول:

ودَهْرٌ ناسُهُ نَاسٌ صغارُ
وإنْ كانتْ لَهُمْ جُثَثٌ ضخامُ[٢٦]

إنه يدرك هذه العلاقة التقابلية بين الأجسام والعقول، فما إن يضخم أحدهما حتى يصغر قبيله... وأين هؤلاء الناس مما يريده المتنبي لهم.

وإذا ما انتقلنا من ذات المتنبي التي كان لها أثرها في سلوكه اسلوب المفارقة، الى ظروفه الذاتية التي كونت الإطار الخاص لشخصيته فإننا نجد أن حياة المتنبي لم تكن هادئة مطمئنة، بل كانت

مضطربة أشد الاضطراب، فيها من الغموض الشيء الكثير، مما ساعد على أن تحاك روايات كثيرة عنه تتسم هي أيضاً بالمفارقة، فمنهم من رفع نسبه الى أشراف العلويين ومنهم من انحطّ به فجعله ابن سقاء في الكوفة، وهو على شهرته اختلف الرواة في أمه كما اختلفوا في كنيته وسببها.. لقد عاش حياة مضطربة تخرج في سيرها عما ألفه الناس في حياة من سواه من الشعراء فانعكس اثر ذلك واضحاً في شخصيته، فمن مظاهر المفارقة في شخصية المتنبي أن هذا الشاعر الذي جاب الآفاق وخالط أجناساً مختلفة من البشر ((ينطوي على نفسية انعزالية في باطنها، قد لا تقل عن انعزالية أبي العلاء، والذي منعه من أن يسبقه فيصبح رهين داره طموحه وآماله الواسعة وحيويته))[27]. لقد كان مضطراً الى مخالطة الناس على سوء رأيه فيهم ولو هُيأ له لاعتزل العالم الذي لم يستطع التآلف معه ومسايرته.

لقد تنبه الدكتور طه حسين الى هذه المفارقة البارزة في حياة المتنبي، بين رأيه في نفسه وسيرته بين الناس سواء في طموحه للحرية ودفعه بنفسه الى السجن أو التنازل عنها في بلاط الممدوحين، وبين اعتزازه الكبير بنفسه وإذلالها على باب الممدوحين[28].

لقد جمع صفات متناقضة أوضحها تحمله للذل والانكسار في أوقات كثيرة من حياته، وهو الأبي الذي يحس في نفسه كبرياءها وعزها وارتفاعها عن صغائر الأمور، ولكننا نجده يحتمل من الضيم والهوان مالا يحتمله من سواه ممن ليست له نفس المتنبي.

لقد حاول بعض الباحثين أنْ يَرُدَّ هذه المفارقة في حياة المتنبي الى أنه ((يمتلك طاقة ديناميكية هائلة لم تأتلف وظروف حياته وأحداث زمانه، فظلت حبيسة تبحث عن منفذ ولا تجده وتتمثل في تناقض يتخذ أشكالاً متنوعة من إقبال وإدبار على أمر بعينه، ومديح وهجاء لشخص بذاته، وحلّ وترحال، وحِدَّة وانفعال ورفعة وانخفاض، وقبول هبات لا تتفق ونوازع الكبرياء في نفسه))[29] كما أعيدت الى أنه ((قوي الحس حاد المزاج عنيف النفس مندفع بحكم هذا كله الى الغلو والاسراف))[30]... ونحن لا نستطيع أن نغض الطرف عن روح المتنبي الحسّاسة السريعة التأثر بما يجعل ردود أفعالها قوية ومتطرفة تنتقل من أقصى اليمين الى أقصى اليسار، وهذه هي طبيعة الروح الشاعرة والذات العاطفية فهي سريعة الفرح، وسريعة الحزن تنفتح على الآخرين، ثم سرعان ما تعاود الانكفاء على نفسها.

إن هذا التناقض في حياة المتنبي وأفكاره والمفارقة بين رأيه في الآخرين وسلوكه معهم، دفعا بعض الباحثين الى الشك في صدقه وربما كان ذلك سبباً للحط من قدره عند من لا يلتمس له عذراً[31]. ونعتقد أن الأمر ابسط من أن يُحمَّل أكثر من طاقته، فمن منا راضٍ عن كل ما حوله، ومن منا لا يضطر الى مجاملة أناس يسيء الظن بهم أولا يودهم، ومن منا لا يقول شيئاً ثم يضطر الى سلوك ما يخالفه، ولكن الفرق بيننا وبين المتنبي، أننا لسنا شعراء، أما المتنبي فشاعر وهذا يعني شيئين: أولهما إنه قادر على البوح بأسرار نفسه وإبراز أفكاره، أي إنه لا يستطيع أن يخفي عنا صورة ذاته وهواجس نفسه المضطربة الجياشة، وثانيهما أن آراء المتنبي وأفكاره قد خُلدت في أشعاره، وهذا يتيح للآخرين استذكارها ومراجعتها، ثم قياسها بسلوكه وتصرفاته، الأمر الذي يُسهِّل النيل منه لا سيما اولئك الذين ناصبوه العداء وراحوا يتحينون الفرص للإيقاع به والانتقاص منه. ولكن دون أن يعني هذا إنكار خصوصية شخصية المتنبي وتميزها.

وإذا ما انتقلنا من الإطار الذاتي لشخصية المتنبي الى الإطار العام لها ونعني ظروف عصره التي عاش فيها وما جرى في زمانه من أحداث فإننا نجد أن قاسمها المشترك هو (المفارقة) بما قوى إحساسه بها وغذاه في نفسه.

فعلى المستوى السياسي، كان الحكم عربياً ـــ أو هكذا يفترض أن يكون ـــ ولكن الواقع أن الحكم أو السلطة الفعلية كانت بين العناصر غير العربية، وكان الخليفة العباسي وهو القائد السياسي والروحي والعسكري للمسلمين الذي يذكر اسمه في أرجاء هذه الإمبراطورية العظيمة عاجزاً عن إصدار أوامره حتى الى عبيده وجواريه.

ولا نستبعد أن إحساس المتنبي العارم بهذه المفارقة وشعوره بسيطرة غير المؤهلين على مقاليد الأمور، ووصول الجهلة والأميين الى أعلى المراتب، وحرمان أهل العلم والأدب منها قد غذى في نفسه الإحساس بالمفارقة.

كما كانت المفارقة بادية على الحياة الاقتصادية، بين أناس بلغت ثرواتهم آلاف الآلاف واناس لا يجدون ما يسدون به رمقهم، وقد قاد هذا الى مفارقة على المستوى الاجتماعي تمثلت بانحصار الثروة بأيدي الجهلة والأغنياء واضطرار الشعراء والعلماء وأهل الفكر إلى الوقوف على أبوابهم طمعاً في رفدهم وعطاياهم ، يقوي هذه المفارقة ويعمقها في نفسه ما لاحظه من سلوك الناس مع هؤلاء وتعظيمهم لهم. ولعل حادثة البطيخة التي أراد المتنبي شراءها بخمسة دراهم ولكن البائع رفض بيعها له ثم جاء أحد الأغنياء واشتراها بعد توسل البائع وحَمْلها له إلى داره بدرهمين فقط، هذه الحادثة وحوادث أخرى مشابهة، لعلها جميعاً ضخمت موقف المتني من بناء عصره الاجتماعي وشعوره بمفارقته الكبرى.

بذا يمكننا القول إن المفارقة في شعر المتنبي كانت نتاج عصره ومعبرة عنه، وكان المتنبي نفسه نتاج هذا العصر المتناقض، فكانت المفارقة عنده ((مهرباً أو عزاء أو وسيلة فعل في حضارة يعيش فيها، وهو يرفضها وضمت أنظمة وجماعات تفرض سلطانها عليه، بحكم وجوده وهو ينكرها ويتمرد ثم يثور عليها))[٣٢]... فكانت مفارقته تعبيراً عن شعور بتناقضات عصره وكان ((ولع المتنبي بتصوير المظاهر المتغيرة التي يتخذها الزمان ((الدهر والدنيا والليالي والأيام)) جعله يطارد المفارقات في تقلباتها المتعددة))[٣٣].

المفارقة في شعر المتنبي

لقد كان المتنبي صوتاً متفردا في تأريخ الشعر العربي، وقارئ شعره يستطيع ان يتلمس هذا التفرد عن كل الأصوات الشعرية التي سبقته أو عاصرته أو جاءت بعده، فلهذا الشعر خصوصياته التي جاءت من تكرار أنماط شعرية أو اساليب خاصة صارت (عادة) شعرية ينفرد بها سواء ما يتعلق منها بالمعنى أو ما يسمى أساليب التعبير وصيغه.

أما أبو تمام فقد كان قريب الشبه من شاعرنا في استخدامه المفارقة في الشعر فهو القائل:

يَنَالُ الفَتَى من عَيْشِهِ وهْوَ جَاهِلٌ
وَيُكدي الفتى في دَهرِهِ وهو عَالِمُ
ولَوْ كَانت الأرزاقُ تجري على الحجا
هَلَكْنَ إذن مِنْ جَهْلِهِنَّ البَهَائمُ[٣٤]

وهو القائل في مدح ابن أبي دؤاد:

قَدْ بَثَثْتُمْ غَرْسَ المَودَّةِ والشحـ
ناء في قلبِ كلِّ قارٍ وبادِ
أبغَضُوا عزكمْ وودّوا نداكم
فَقَرَوْكُم من بغضَةٍ ووداد
لا عَدِمْتُمْ غَريبَ مجد رَبَعتمْ
في عُراهُ ((نوافِرَ الأضدادِ))[٣٥]

وقد تنبه النقاد الى مصطلحه الجديد ((نوافر الأضداد)) إشارة الى المفارقة في شعره، قال المرزوقي: ((يعني نوافر الاضداد ما قاله في البيت: ((فَقَرَوْكم من بغضة ووداد)) يريد ما في قلوب الناس من الحسد لشرفهم، وارتفاع منزلتهم، ومن الحب والود لجودهم وإفضالهم[٣٦].

وهكذا يمكن أن تقف على نماذج كثيرة للمفارقة في شعر أبي تمام[٣٧]، لكنها تبقى دون مفارقات أبي الطيب المُتنبي مع ((أنهما حكيمان)) كما أشار الى ذلك القدماء وربما كان ذلك ما يفسر لنا شيوع المفارقة في شعريهما إذ تستلزم المفارقة ذكاءً حاداً ووعياً فكرياً متميزاً وهو ما توافر عليه الشاعران، فكان شعرهما يصدر من العقل ويخاطبه، ولكن يظل لأبي الطيب المتنبي امتيازه، فهو وإن كان الشعر عنده ممارسة عقلية يتبين فيها ذكاء العقل ومهارته، استطاع أن يظل فيه بعيداً عن صورية المنطق كما تجسدت عند أبي تمام، في رحلة شاعرية لا يقدر عليها سواه، تقرأ هذا كله في شعره فتتمتع وتطرب دون أن ينال عمق الفكرة من شاعرية التعبير، ذلك ((ان الجدل الشعري عند المتنبي الذي ياخذ صورة المفارقات يتخطى

الحدود الأرسطية القائمة على البناء الشكلي للقضايا واستخلاص النتائج من المقدمات والمعيار هو التطابق بين المقدمات والنتائج الى جدل طبائع الاشياء))[38].

لقد تنبه النقاد العرب ــ القدماء والمحدثون ــ الى أسلوب المفارقة في شعر المتنبي واثرها في تفرده. يقول العكبري: ((اجمع الحذاق بمعرفة الشعر والنقاد أن لأبي الطيب نوادر لم تأت في شعر غيره، وهي مما تخرق العقول))[39]، ولا شك في أن وصف شعر المتنبي بأنه خارق للعقول كافٍ للتعبير عن أثره في عقول متلقيه فإنه ما فيه من مفارقات تكاد تحطم جهاز الوعي عند المتلقي بعد أن يقلب المعادلات ويبادل بين مواقع الأشياء، وهو ما يتأكد لنا من تعليقه على قول المتنبي:

أرانبُ غيْرَ أنّهم ملوكٌ
مُفَتّحةٌ عيونُهُم نيامُ

إذ قال عنه: ((المعهود في مثل هذا أن يقال هم ملوك إلا أنهم في صورة الأرانب، فزايد وعكس الكلام مبالغة، فجعل الأرانب حقيقة لهم والملوك مستعاراً فيهم.. هذه عادة له يختص بها))[40]، فالعكبري يحس المفارقة في شعر المتنبي ويتلمس طبيعتها ولكن مصطلحات عصره لم تكن لتعينه على التعبير عما يميز هذا الأسلوب من التعبير الشعري، وإذا كان هذا شأن ناقد عربي قديم لم تسعفه مصطلحات عصره للتعبير عما أحسه في هذا الشعر، فإن ناقداً معاصراً هو الدكتور طه حسين قد دار طويلاً حول مصطلح المفارقة ولكنه لم يستخدمه وهو يشعر بما شعر به العكبري من قبل... يقول طه حسين معلقاً على إحدى قصائد المتنبي ((وأنت إذا أخذتها ــ القصيدة ــ تفصيلاً استطعت أن تتبين فيها خصلتين فنيتين هما الآن ــ وستكونان دائماً ــ القوام الفني لشعر المتنبي....فأما الخصلة الأولى فهي المطابقة التي يحبها المتنبي أشد الحب، ويستخرج منها فنوناً من الجمال... تؤثر في العقل والذوق والحس جميعاً... ذلك أن المتنبي يحسن المقابلة بين الأضداد في أنفسها، كما يحسن المقابلة بين الألفاظ التي يختارها ليدل بها على هذه الأضداد... والخصلة الأخرى المبالغة التي يعمد اليها المتنبي.... فمجال الشعر عند المتنبي في هذا الطور وفي الاطوار التي تليه راجع دائماً الى هاتين الخصلتين الفنيتين: المطابقة من ناحية والمبالغة من ناحية اخرى، يجمع بينهما الشاعر حيناً ويفرق بينهما حيناً))[41]، وما هذا الأسلوب الذي يشير اليه الدكتور طه حسين الذي يجمع فيه المتنبي بين المطابقة والمبالغة إلاّ المفارقة كما توضحت في الأمثلة التي اختارها طه حسين لهذا اللون من شعر المتنبي. كما تنبه الى المفارقة في شعر ابي الطيب آخرون منهم: الدكتور عز الدين إسماعيل[42]، والدكتورة نبيلة إبراهيم[43]، مشيرة الى كثرتها في الشعر، والدكتور عبد السلام نور الدين الذي سماها بهذا الاسم ((المفارقات))[44]، وكذلك فعل الناقد محمد شرارة[45].

كما تنبه اليها الدكتور المنجي الكعبي وعدّها ظاهرة غريبة في شعره لا نعرفها عند من سبقه ((ولعل أبا الطيب أن يكون هو أول من ابتدعها في الشعر العربي))[46]، ورجّح أن يكون هذا الكلام الذي يحتمل ظاهراً وباطناً قد تعلمه المتنبي من المصريين فاعجبه واقتبسه. وقد توضح لنا فيما سبق أن المفارقة موجودة في أشعار السابقين ولكن المتنبي أكثر من استخدامها حتى عرف بها أما أن يكون المتنبي قد تعلم هذا الضرب من التعبير من المصريين فلا نعتقده محقاً في ذلك، لأن هذا التعبير لم يظهر في شعر المتنبي بعد اتصاله بكافور، بل شاع فيه منذ مراحل متقدمة من حياته.

أنواع المفارقة في شعر المتنبي

تعددت أشكال المفارقة في شعر المتنبي كما تعددت أغراضها، فقد تقوم هذه المفارقة على استثمار ألفاظ اللغة وأصواتها ودلالاتها، وقد تكون بناءً فكرياً قائماً على إنعام النظر في الواقع والأشياء، وقد تأتي تأكيداً لذات المتنبي المتعالية المتسامية وربما كانت ضحكاً من الواقع وشخوصه ويمكن أن نحصر وجوه المفارقة وأنواعها كما تبدت لنا في شعر المتنبي بما يأتي:

١. المفارقة اللغوية

هي المفارقة التي تستمد من الالفاظ وإمكاناتها الدلالية والصوتية قدرتها على إحداث نوع من المفاجأة العقلية التي تصدم وعي القارئ

وتركه حائراً قبل أن تحفز ذهنه لتجاوز المعنى الظاهري للعبارة وصولاً الى مراد الشاعر.

ولما كانت المفارقة في أخص خصائصها صنعة لغوية، فلابد لصاحبها أن يكون ذا مهارة فائقة في تحريك اللغة على المستويين الدلالي والتركيبي، دون الوقوع في الخطأ اللغوي أو التعبيري. وقد امتلك المتنبي زمام لغته واستطاع أن يوجهها نحو تجربته، ومن خلالها استطاع أن يمسك بوعي قرائه ليوجهه كيف يشاء، فهو اسير حركة لغة المتنبي، هذه اللغة التي تبرز طبيعة المتنبي الانفعالية وروحه القلقة وتوتره النفسي، وهو ينعم النظر في حقائق الوجود واشيائه فيقلبها في عين قارئه أو يجعلها تدنو منه بالقدر الذي تهرب فيه منه، كل ذلك في لعبة لغوية ماهرة لا يستطيعها الا المتنبي دون تعقيد أو غموض، لأن المتنبي يدرك جيداً أن التعقيد والغموض يدفعان القارئ بعيداً عن النص فيفقد المتنبي بذلك صلته بقارئه وتتعطل عملية التلقي والتأثير.... مع التذكير بحقيقة مهمة هي أن قارئ شعر المتنبي ليس قارئاً ذا إمكانيات اعتيادية، ذلك أن المفارقة في شعره فن يحتاج الى قارئ متميز قادر على استكشاف حقيقتها دون الانخداع بظاهرها المتناقض، إنه يريد من قارئه أن يكون بمستوى وعيه هو حتى لا يعود محض قارئ للمفارقة بل شريكاً فيها.

وأبرز أشكال المفارقة اللغوية عند المتنبي ذلك النوع من المفارقة الذي شُهر به، وهو الذي يقوم على أساس صدم المفردات بعضها ببعض لفظياً ودلالياً مما يمثل سمة مميزة من سمات لغة المتنبي كقوله:

أَسَفي على أَسَفي الذي دَلَّهتَني
عَنْ علِمه فيه عَلَيَّ خَفاءُ
وَشكِيَّتي فَقدُ السَقام لأَنهُ
قَدْ كانَ لَمّا كانَ لي أَعْضاءُ[47]

هنا يستثمر المتنبي اللغة استثماراً رائعاً ليحقق المفارقة، فقد اعتاد الناس أن يأسفوا على ذهاب أشياء عزيزة على أنفسهم أو هي أثيرة لديهم أما أن يأسف المتنبي على الأسف فهذه مفاجأة عقلية تربك القارئ أول وهلة ولكنه حين ينعم النظر فيها يدرك سرها، فالمتنبي يأسف على الأسف الذي ذهب عنه بعد أن ذهب عقله يوم الفراق فلم يحس به، فهو يأسف على ذلك الأسف الذي تحير عن علمه، وهو ما عاد لتأكيده في البيت الثاني، فالناس تشكو السقام، ولكن المتنبي لا يشكو السقام، إنما صار يشكو فقد السقام، ذلك أنه كان يحس السقام يوم كان انساناً سوياً له أعضاء تحس وتتأثر، أما اليوم فإنه قد أفناه الحب فلم يعد يشكو السقام، إنه موجود بحكم المعدوم. وإذا كان الدكتور طه حسين قد أرجع هذه المفارقة الى كون المتنبي يخاطب في قصيدته هذه أبا علي الأوراجي الذي كان يذهب مذهب المتصوفة ((فهو يصطنع له مذهب المتصوفة في الكلام والتفكير معاً))[48]، فإننا نقول: قد يصدق كلام طه حسين على هذه القصيدة ولكن بماذا نعلل شيوع المفارقة في شعر المتنبي وبروزها سلوكاً لغويا ثابتاً للمتنبي سواء في حضرة من يذهب مذهب المتصوفة أو مَنْ سواه، فهو القائل في مواساة سيف الدولة:

طوى الجزيرةَ حَتى جاءني نبأ
فَزِعْتُ فيه بآمالي إلى الكَذبِ
حتىَ إذا لَمْ يَدَعْ لي صدْقُه أملاً
شرِقْتُ بالدَّمعِ حتّى كادَ يَشْرَقُ بي[49]

وفي مدح بدر بن عمار:

إذا سَألُوا شَكَرْتَهُمْ عَلَيْه
وإنْ سَكَتوا سألتَهمُ السؤالا
وأسْعَدُ مَنْ رأينا مُسْتميحٌ
يُنيلُ المُستَماحَ بأن يُنالا[50]

وهو القائل في صباه:

أنا عاتبٌ لتعتّبك
مُتَعَجِّبٌ لتعجبك[51]

ومن قصيدته في مدح شجاع بن محمد بن عبد العزيز قوله:

جَرَى حُبُّها مَجْرَى دَمي في مفاصلي
فأصْبَحَ لي مِن كُلِّ شُغْلٍ بها شُغْلُ[52]

وقوله يمدح علي بن منصور الحاجب:

المُنهِبات عيونَنا وقلوبَنا

وجناتهنَّ الناهبات الناهبا[53]

فهذا وغيره كثير يؤكد أن هذا اللون من التعبير سلوك شعري عند المتنبي وهو ميزة أسلوبية له كما يعترف طه حسين نفسه حيث يقول معلقاً ((ولكني قدمت لك أني أرتاب في ارتياب الناس هذا، إن صح أن نصطنع أسلوب المتنبي في الحديث))[54]، فهو يقر أنه اسلوب المتنبي الذي عرف به، فهو القائل مخاطباً علي بن أحمد الانطاكي:

تمرَّستُ بالآفات حتّى تركتُها

تقولُ: أمَاتَ الموتُ أمْ ذُعِرَ الذّعرُ[55]

إن هذا اللون من التركيبات اللغوية الجديدة لا يصدر إلا عن المتنبي، فهو وحده القادر على أن يقيم علاقات جديدة بين الألفاظ لم يجرؤ غيره عليها.... يقول مخاطباً سيف الدولة ومعاتباً إياه على تقصيره في الإقبال إليه والتسليم عليه:

وأعْلَمُ أنّي إذا ما اعتذرتُ

إليكَ أرادَ اعتذاري اعتذارا[56]

فالمتنبي يحاول أن يجد تفسيراً لصدود الأمير، ويراجع نفسه خوفاً من أن يكون قد صدر عنه ما حمل الأمير على أن يسلك هذا السلوك معه، ولكنه لا يجد شيئاً من ذلك، وهكذا فإنه إذا ما اعتذر للأمير عن غير ذنب جناه أو خطأ ارتكبه، سيحتاج إلى اعتذار لاعتذاره فالاعتذار عن غير ذنب سيكون ذنباً يجب الاعتذار عنه... إنه المتنبي وحده القادر على أن يصنع مثل هذه المفارقة.

وتتجلى مهارة المتنبي الفائقة في التلاعب باللغة ومفرداتها لخلق المفارقة في قوله هاجياً ابن كروّس:

فيا ابن كَرَوَّسَ يانصفَ أعمى

وإنْ تفْخَرْ فيانصفَ البصيرِ[57]

إن حقيقة دلالة هذا البيت الثابتة هي أن ابن كروس أعور، ولكن لاحظ معي كيف أن المتنبي استطاع أن يتلاعب بالألفاظ تلاعباً ذكياً ترك ابنَ كروس بعدها حائراً بين اختيارين كلاهما مُرٌّ ولا أدري لماذا أتصور ابن كروس هذا وهو يعدو يمنة ويسرة محاولاً التخلص من المأزق الحرج الذي وضعه فيه المتنبي، وهو وإن خيره واحداً من المنفذين إلا انه لا يقوى على الخروج من أحدهما، لقد أطلق ـ في الظاهر ـ حريته ولكن بعد أن قيده قيداً قاسياً لا يستطيع الفكاك منه، إنها مراوغة لفظية ذكية، ولكنها في الوقت ذاته مراوغة فكرية تحطم كل أسلحة المهجو، فلا يستطيع سوى التسليم بما يقول المتنبي.

ومن هذا الباب قوله:

إنّي لَعَمري قَصْدُ كُل عجيبةٍ

كأنّي عجيبٌ في عُيون العَجائبِ[58]

وإذا أشْفَقَ الفوارِسُ من وقـ

ع القَنا اشْفَقُوا من الإشفاقِ[59]

إلى كَمْ ذا التخلّف والتواني

وكَمْ هذا التمادي في التمادي[60]

كَفاني في الذّم أنّي رجلٌ

أكرَمُ مَالِ مَلَكْتُهُ الكَرَمُ[61]

إن سلسلة المفارقات هذه إذ تصور طريقة المتنبي المتفردة في التفكير، فإنها ترسم في الوقت نفسه ملامح أسلوب المتنبي المتفرد السامي، فهو يتلاعب باللغة ويحطم نظامها فيجعل الفاعل مفعولاً به والمفعول به فاعلاً في جرأة غريبة على تغيير مواقع الأشياء مما يحرك ذهن القارئ ويسبب له إرباكاً في الفهم والاقتناع فيغوص ـ مضطراً ـ مع الشاعر للوصول الى مراميه، يقول:

فشكري لهم شكران: شكرٌ على الندى

وشكرٌ على الشكرِ الذي وهبوا بَعْدُ[62]

فنحن نفهم جميعاً معنى الشكر على الندى، ولكننا نحار في فهم الشكر على الشكر، ولكن هذه هي طريقة المتنبي في إحداث المفاجأة اللغوية العقلية، فهو إذ يشكرهم على كرمهم معه يشكرهم على شكرهم له في قبول نعمهم... إنها اسلوب المتنبي المتفرد في التقاط المعنى وعرضه الذي دفع أبا العلاء الى القول معلقاً على هذا البيت:

((وهذا البيت من بدائعه التي لم يسبق اليها))[63]

وكما يستند المتنبي الى الألفاظ في ثنائيتها الدلالية لخلق المفارقة فإنه يستثمر ثنائيتها الصوتية كذلك، فالأضداد تتحرك بنبرة إيقاعية تتآلف بينها ــ نغمياً ولكن لتخلق حالة التضاد ــ دلالياً ــ وهي حالة فريدة قد لا نجدها إلا عند المتنبي، فهو يتصاعد بوظيفة اللغة الشعرية حتى تصبح اللغة بوصفها أصواتاً شغله الأول، وتصبح الأصوات اللغوية المتناغمة ــ سواء أكانت متشابهة أم مختلفة ــ مفاجأة.... كقوله:

ويَرى التعظّم أن يُرى مُتواضعاً
ويَرى التواضُعَ أن يُرى مُتعظّماً[64]

إن هذا الانسجام الصوتي الرائع في البيت، وما يثيره في النفس من إحساس بالتناقض هو سر إبداع المتنبي في خلق مفارقاته كما تجلت في يَرى ويُرى والتعظم ومتعظماً والتواضع ومتواضعاً إنه يجعلها نغماً متكاملاً، فهي منسجمة صوتياً متوترة دلالياً.

إن هذا الاستخدام المتميز للألفاظ المتشابهة صوتاً المتناقضة معنى يثير متعة القارئ وحيرته وهو يبصر بعينيه حالتي التوافق والتضاد تجتمعان معاً كما في قوله:

وأبعَدَ بُعدَنا بُعْدَ التداني
وقرّبَ قُربَنا قُربَ البعاد

يقول: إن المسير أبعد بعدنا، فجعله كبعد التداني الذي كان بيننا، وكذلك قرب المسير قربنا، مثل قرب البعد الذي كان بيننا من قبل[65].... إن هذا التشابك الصوتي والدلالي لعبة المتنبي العقلية التي يجيدها ويريد لها قارئاً يرقى الى مستوى تفكيره كي يكون قادراً على فك رموزها.

ومثل هذا في استثمار التناغم الصوتي ــ وإن كان أقل غموضاً ــ قوله:

صارَ الخَصيُّ إمامَ الآبقينَ بها
فالحرُّ مُستَعْبَدٌ والعَبْدُ مَعْبُودُ[66]

فقد نخدع أول وهلة بالانسجام الصوتي في ألفاظ: مستعبد، العبد، معبود... ولكن التضاد حاد بينهما بما يجلي حالة المفارقة التي أراد المتنبي أن يجسدها وهو يرثي للحال الذي آلت اليه مصر.

ومن مفارقاته في هذا الباب:

ومَنْ جاهلٍ بي وَهْوَ يَجْهَلُ جهلَهُ
ويَجْهَلُ علمي أنّهُ بيَ جَاهلُ[67]

أبعدُ بَعدتَ بَياضاً لا بَياضَ لَهُ
لأنتَ أسْوَدُ في عيني منَ الظُلَمِ[68]

وأَمَرُّ مِنْ فَقدِ الأحبّةِ عندَهُ
فَقْدُ السيوفِ الفاقداتِ الأجْفُنا[69]

وقد تتناغم الأصوات عند المتنبي دون أن تخلق حالة التضاد المعنوي فتخلق المفارقة من طريق معاكس لما سبق، ذلك أن الألفاظ تتعاكس صوتياً ولكنها متوافقة دلالياً كقوله:

صِلَةُ الهَجرِ لي وهَجْرُ الوِصَالِ
نَكَسَاني في السُّقْمِ نُكْسَ الهِلالِ[70]

فقد نخدع بظاهر الفاظ وتتصور أن صلة الهجر مناقضة لهجر الوصال ولكنهما في الواقع شيء واحد، وهذه هي المفارقة،

ولا ننكر هنا أن المتنبي في بعض سعيه للمفارقة الصوتية قد يقع في التكلف الذي يسيء إليه كقوله:

ولا الضَعْفُ حتى يَتْبَعَ الضَّعْفَ ضَعْفُهُ
ولا ضِعْفَ ضِعْفِ الضِّعْفِ بل مثْله ألفُ[71]

عَظُمْتَ فلمّا لم تُكَلَّمْ مَهَابةً
تواضَعْتَ وهو العظْمُ عظماً عن المُعْظَمِ[72]

كما يستثمر المتنبي ((المجاز)) استثماراً متميزاً في خلق مفارقاته، لا سيما المجاز اللغوي، إذ لا يغدو عنده لعبة يحاول من خلالها مفاجأة القارئ بما لا يتوقع، أو إنه بعد أن يرسّخ المجاز في ذهنه حتى يستحيل عنده حقيقة، ليسحب البساط سريعاً من تحت قدميه ليصدمه بالحقيقة التي غابت ــ او غيبها المتنبي ــ عنه كقوله:

في الخَدّ إنْ عَزَمَ الخليطُ رَحيلاً
مَطَرٌ تزيدُ بهِ الخُدودُ مُحُولا[73]

وَنَـدْعوكَ الحُسامَ وهَلْ حُسـام
يَعيْشُ بـه مِنَ المَوْتِ القَتيلِ(٧٤)

ومُمْطـر الـمَوْتِ والحيـاةِ معـاً
وَأَنْتَ لا بـارقٌ ولا راعِدُ(٧٥)

كُـلُّ شيءٍ مـنَ الـدِّماءِ حَـرامٌ
شُرْبُهُ مـا خَلا دَمَ الـعُنْقُودِ(٧٦)

٢. مفارقة التضاد [السلب والإيجاب]

في هذا اللون من ألوان المفارقة في شعر المتنبي تجتمع الأضداد في مكان واحد باسلوب السلب والإيجاب، ولكن تجاوز المعنى السطحي للعبارة والتمعن فيما أراد أن يقول الشاعر يوضح أن لا تضاد في البيت، وأن السالب والموجب كليهما بمعنى واحد، وهذا هو جوهر المفارقة. ومن ذلك قوله هاجياً:

وَلَـوْ كُـنْتُمْ مِمَّنْ يدَبّرُ أَمْـرَهُ
لَمـا كُنْتُـمْ نَسْلَ الَّذي مَالَـهُ نَسْلُ(٧٧)

فالمفارقة واضحة في البيت ممثلة بهؤلاء الذين وصفهم بأنهم نسل أب ((إيجاب)) ثم يعود ليصف هذا الأب بأنه ليس له نسل(سلب) فالبيت في ظاهره يوحي بالتناقض، ولكن التدقيق في معناه يبين لنا أن المتنبي أراد أن يقول إن هؤلاء المهجوين ليسوا ممن يفخر أبوهم بهم لسوئهم ولذلك فإن من أنجبهم كمن لم ينجب إذ لا يفخر بأن يدعى بهم.... ومثله:

فَـكُنْتُ أَشْهَدَ مُختصٍ وأَغْيَبَهُ
مُعَايَنـاً، وعِيـاني كُلُّهُ خَبَرُ(٧٨)

البيت في ظاهره متناقض، لجمعه الشهادة وهي قيمة موجبة بالغياب وهي قيمة سالبة وكذلك المعاينة والخبر، وجعلها أوصافاً لنفسه في الوقت نفسه، والذي يرفع التناقض الظاهري في البيت، معرفة مناسبته، فالمتنبي يصف مجلس سيف الدولة عند استقباله رسول ملك الروم، فقد كان المجلس مزدحماً ازدحاماً شديداً، بما حل دون اطلاعه على ما يجري، فهو حاضر هذه المقابلة، ولكن لشدة الزحـام كأنه غائب وكان معايناً ولكن عيانه خبر لكثرة الناس. و مثله قوله متغزلاً:

وَلَـكِنّي لِمـا ذَهَلْتُ مُتَيَّـمٌ
كَسَالٍ وقـلبي بـائحٌ مِثْلُ كاتِمِ(٧٩)

المفارقة في هذا البيت مبنية على الجمع بين المتضادات: متيم كسال وبائح مثل كاتم بما يوحي بالتناقض، وحقيقته أن المتنبي يصف حيرته حين وقف على آثار محبوبته إذ أصابه الذهول عن الشكوى، فهو متيم ولكن عدم شكواه جعلته يبدو كالسالي لتحيّره وذهاب عقله، وقلبه يجب ويخفق فيبوح بما يكتمه، ولأن شكواه ليست باللسان فهو بائح كأنه كاتم.

ومن مفارقاته في هذا الباب قوله:

الـرامياتُ لَنا وَهـنَّ نـوافِرٌ
والخاتـلاتُ لَنا وَهـنَّ غَوافِلُ(٨٠)

أحـبَبْتُ تشبـيهاً لهـا
فَوَجَدْتُهـا مَا لـيْسَ يُوجـد(٨١)

وَكُنْ كالموت لا يَـرْثي لباك
بَكَى مـنْهُ ويَروَى وَهْوَ صَادي(٨٢)

أحْيَا وأَيسَرُ ما قاسَيْتُ ما قَتلا
والبَيْنُ جار علـى ضَعْفـي ومـا عَدَلا(٨٣)

وَرَمَى وما رمَتا يَدَاهُ فَصابَني
سَهْمٌ يُعَذِّبُ والسِّهـام تُرِيْحُ(٨٤)

إن حركة السلب والإيجاب في مفارقات المتنبي تأخذ أشكالاً شتى، لعل أدناها الى الوضوح تلك التي تقوم على حقيقة معروفة هي أن الشيء إذا زاد عن حده انقلب الى ضده، فقد استثمر المتنبي هذا المبدأ في صياغة الكثير من مفارقاته، كقوله مادحاً.

وَلَجُدْتَ حَتّى كِدْتَ تَبْخَلُ حائلاً
لِلْمُنْتَهى وَمِنَ السـرورِ بُكَاءُ(٨٥)

فهو يصرح بأن الأشياء إذا بلغت غايتها انقلبت الى ضدها، فممدوحه قد وصل الغاية في الجود حتى شارف أن يستحيل بخيلاً، ولكي يرسخ دعواه هذه استشهد ـ بطريقة التشبيه الضمني ـ



ببرهان لا يقبل الجدل في أن الاشياء اذا زادت عن حدها صارت الى ضدها وهو إن الافراط في السرور يحيل الضحك إلى بكاء بما تعارف عليه الناس ((دموع الفرح)).

وهو ما أكده في موضع، آخر فقال:

فَـلا تُنْكِرَنَّ لهـا صَرْعَـةً

فَمِنْ فَرَحِ الـنَّفْسِ مـا يَقْتُلُ[86]

ولعل من روائع حكَم المتنبي التي تقوم على هذا المبدأ قوله:

ومَنْ يُنْفِقِ السّاعاتِ في جَمْعِ مالِه

مَخافَةَ فَقْرٍ فالذي فَعَلَ الفَقْـرُ[87]

فهذا الذي يصل الغاية في خوفه من الفقر فيبدأ بالتقصير على نفسه سيكتشف بعد فوات الأوان أنه كان يعيش في الفقر نفسه وهو في غم الفقر وتقصير الحاجة والعوز يشقى بما يجمع ولا ينتفع به.

ومما يدخل في هذا الباب مما هو من مبالغاته المعروفة قوله:

قَتَلْـتَ نُفُوسَ الـعدى بالحديـ

ـد حتّى قَتَلْتَ بِهِنَّ الحديدا[88]

فالسيوف التي أكثرت القتل بالأعداء عادت فتكسرت فهي قاتلة مقتولة.

ومثله قوله:

أنـا مـبْصِرٌ وأظُـنُّ أني نـائمٌ

مَنْ كانَ يَحْلُمُ بـالإلهِ فأحْلُما

كَـبُرَ العيانُ عـليَّ حـتى إنـه

صارَ اليَقـينُ من العيانِ توهُّما[89]

وَكَمْ ذَنْـبٍ مُوَلّدُهُ دَلالٌ

وَكَمْ بُعْدٍ مُوَلّده اقْـترابُ[90]

لبسَ الثُلوجُ بِها عَـليَّ مَسالكي

فَكأنّها بـبياضِها سَوْداءُ[91]

والشكل الآخر من أشكال حركة السلب والإيجاب في مفارقات المتنبي ((شكل أسرف في استخدامه ولكنه اتقنه على نحو يجعله متفرداً فيه))[92] ويتمثل بصدم السالب بالسالب لاستخراج القيمة الموجبة، إنها الحقيقة الرياضية المعروفة (− × − =+)، ولعل أوضح بيت يجسدها قوله:

وإذا أتتْـكَ مَذَمَّتي مِنْ ناقصٍ

فهي الشّهادةُ لي بـأنّي فاضِلُ[93]

فالمذمة قيمة سلبية ولكنها حين تصدر عن ناقص وهو قيمة سلبية أيضاً ستكون قيمة موجبة وهي الشهادة بأن المتنبي فاضل. ومثله قوله:

وَجَدْنا ابنَ اسحاقَ الحسَيْن كَحَدِّه

عَلـى كَثْرةِ القَتْلـى بَرِيّاً مـن الإثْمِ[94]

فالقتل قيمة سلبية ولكن حين يكون القتلى كثرة (أي قيمة سلبية)فإن قتلهم سيصبح قيمة موجبة ويصبح الممدوح غير آثم.

ومثله:

أمـيرٌ أمـيرٌ عـلَيه النـّدى

جَوادٌ بَخيلٌ بـألاّ يَجُوْدا[95]

فالجود قيمة موجبة ولكن لاحظ كيف صاغ المتنبي هذه القيمة الموجبة من التقاء سالبين هما:

عدم الجود مضروباً بالبخل، فحين يبخل الممدوح بألا يجود فهو الجواد... ومن هذا الباب قوله:

قَدْ كانَ يَمْنَعُني الحَياءُ من البُكا

فاليـومَ يَمْنَعُهُ البُكـاءُ أنْ يَمْنَعَا[96]

عَهْدي بِمَعْرَكـةِ الأميرِ وَخَيْلِـه

في النَّقْعِ مُحْجِمَةَ عن الإحْـجامِ[97]

مَلُولَةٌ مـا يَـدومُ ليس لهـا

مِـن مَلَلٍ دائـمٍ بهـا مَلَلُ[98]

في كـلِّ يوم بيننا دَمُ كَرْمَـةٍ

لَكَ تَوْبَةٌ من تَوْبَةٍ من سَـفكِه[99]

مِنَ الحِلْمِ أنْ تَستَعْمِلَ الجهلَ دونَهُ

إذا اتّسَـعَتْ في الحِلْمِ طُرْقُ المظالِمِ[100]

والشكل الثالث من أشكال التضاد عند المتنبي ما يمكن أن يكون

مستخلصاً من القاعدة الرياضية التي تقول إن ناتج القيمة السالبة بالقيمة الموجبة هو السالب (−×+=−).... وخير ما يجسد هذا قوله متحدثاً عن نفسه:

مَتى ازدَدْتُ مِنْ بَعْدِ التناهي
فَقَدْ وَقَعَ انتِقاصي في ازديادي[101]

فالزيادة قيمة موجبة والانتقاص قيمة سالبة ولكن حاصل ضربهما سيكون سلباً، وهو ما أراده الشاعر، فهو يقول إنه بعد أن بلغ الأربعين من العمر وهو العمر الذي يكون فيه الانسان قد بلغ الغاية فإن الزيادة في العمر بعد ذلك تُعد نقصاً، لأنه كلما طال العمر بعد انتهاء الغاية ازداد الجسم نقصاً، فالزيادة في حقيقتها نقص، ومثله قوله:

زيادَةُ شَيْب وهي نَقص زيادتي
وَقوةُ عِشقٍ وَهيَ من قُوّتي ضَعْفُ[102]

فالشطر الأول تأكيد للمعنى السابق، أما الشطر الثاني فإن القوة فيه قيمة موجبة ولكنها جاءت مضروبة بسالب وهو العشق لما يسببه من ضعف فيكون ناتج ذلك كله قيمة سلبية وهي قوة الضعف. ومثله قوله مادحاً:

وإذا الجيادُ أبا البَهي نَقَلْنَنا
عَنكُمْ فأردأُ ما يَكون الأجودُ[103]

فالخيل الجيدة قيمة موجبة ولكن الفراق قيمة سالبة، فيكون حاصل ضربهما قيمة سالبة لأن اجود الجياد وأسبقها ستكون أسرعها في البعد والفراق وهو مالا يريده الشاعر. ومثله:

إذا غَدَرَتْ حَسْناءُ أوفَتْ بعهدها
فَمِن عَهْدِها ألاّ يَدومَ لَهَا عَهْدُ[104]

لو فطنَتْ خَيْلُهُ لنائِلهِ
لَمْ يرضِها أن تَراهُ يَرْضاها[105]

أما الشكل الرابع من مفارقة التضاد فيتمثل في قدرة المتنبي على استخراج القيمة الموجبة من القيمة السالبة بشكل تفرد به هو، كقوله مادحاً:

وَحالَت عَطايا كَفِّه دونَ وَعْده
فَلَيْسَ لَهُ انجازُ وَعدٍ ولا مَطْلُ[106]

فأن لا يكون للرجل وعد قيمة سلبية، لكن لنلاحظ كيف جعل ذلك قيمة موجبة وذلك حين يكون سبب ذلك أن الممدوح لا يَعد وإنما يعطي وبذلك فهو لا يعرف انجاز الوعود أو مطلها وهو ما أكده في قوله:

لَقَدْ حالَ بالسَّيف دُون الوَعيد
وَحَالَتْ عَطَاياهُ دُونَ الوُعُود[107]

ومن قوله مفتخراً:

فَمَوتي في الوَغَى عَيْشي لأنّي
رأيتُ العَيْشَ في أرَبِ النُفُوسِ[108]

فالموت قيمة سلبية ولكن حين يكون هذا الموت دفاعاً عن غايات نبيلة وسامية فهو عيش أو عمر ثان لصاحبه.... ومثله قوله:

وأشجَعُ مِنّي كُلَّ يوم سَلامَتي
وَمَا ثَبَتَتْ إلاّ وفي نَفْسِها أمْرُ[109]

فأنْجُمُ أمْوالِه في النُّحوسِ
وأنْجُمُ سُؤالِهِ في السُّعود[110]

إلى الهامِ تَصْدُرُ عَنْ مِثْلِه
تَرَى صَدَراً عَنْ وُرُودٍ وُرُودا[111]

كأنّكَ بالفَقْرِ تَبْغي الغِنى
وبالموتِ في الحَرْبِ تَبْغي الخُلُودا[112]

ونذمهم وبهم عَرَفْنَا فَضلَهُ
وبِضدِّها تَتَبَيَّنُ الأشياءُ[113]

٣قلب المألوف

تتمثل في هذا اللون من المفارقة قدرة المتنبي على اختراق ظاهر الأشياء والنفاذ الى باطنها وإظهارها على حقيقتها التي قد تخالف في كثير من الاحيان ظاهرها وهذه هي المفارقة، بين مانراه نحن ومايراه المتنبي:



وَمَنْ صَحِبَ الدُّنيا طَويلاً تقلَّبَتْ
عَلَى عَيْنِــهِ حَتّى يَرى صِدْقَهــا كَــذِبَا[114]
لما أَضَرَّ بأَهْــلِ الــعِشْقِ أنَّهُمْ
هَوُوا ومــا عَرِفُــوا الدُّنيــا ولافَطِنــوا
تَفْنى عُيُونُهــمُ دَمْعــاً وأَنْفُسُهُمْ
في إثرِ كُلِّ قبيــــــــحٍ وَجْهُهُ حَسَنٌ[115]
وَدَهْــرٌ نــاسُهُ نــاسٌ صِغَــارٌ
وإن كــــــــانَتْ لَهُمْ جُثَثٌ ضِخَامُ[116]

في هذه المفارقات يرسم لنا المتنبي صورة الكون كما يراه هو، إنما آراؤه في الحياة وخواطره إزاء ملابسات الواقع وارتباطاته، إنها تأمّل للواقع وكشف عن الأبنية الجوهرية للحياة بعد إزاحة ما يتراكم من تفصيلاتها وجزئياتها، وهكذا تغدو المفارقات في جوهرها مقابلات بين الشاعر والواقع، أو بين المثال والواقع، المثال كما تريده ذاته والواقع كما يعيش فيه الناس وتكون الأشياء والعلاقات.... وهذا ما قد نجده عند من سبقه من الشعراء كأبي نواس وأبي تمام، ولكنها عند المتنبي طراز فكري يسم شعره وشخصيته:

نَحْنُ بنــو المــوتى فَما بَالُنــا
نَعافُ ما لابــــدمنْ شـــرْبِه
تَبْخَــلُ أيدينــا بــأرواحِنــا
على زمانٍ هي من كَســــــبِه[117]
تُعَــدُّ المشرفيــةَ والــعَوَالي
وتَقْتُلنا المَنون بِلا قِــــــتالِ[118]

لقد خاض في خضم الحياة وابرز ما في جوانبها من متناقضات تبدو مضحكة، ولكنه ضحك كالبكاء:

يــا عَــاذِلَ العاشقينَ دَعْ فئةً
أَضلَّهـــــا اللهُ كَيْفَ تُرْشِدُهـــــا
لَيْسَ يحيــكُ المَــلامُ في هِمَمٍ
أقـــــــرَبُها منك عَنْكَ أبْعَدُها[119]

يقْتُلُ العــاجز الجَبانَ وَقَــدْ يَعــ
جــزُ عَنْ قَطــعِ بُخْــنُقِ المَوْلُودِ[120]
إذا تَرَحَلْتَ عَنْ قَوْمٍ وَقَدْ قَدَروا
الاّ تفارقـــــــهُمْ فالراحِلُونَ هُمُ[121]

إنها فلسفة المتنبي تتجلى في مفارقات هي نتاج فهم حقيقي للواقع وحقائقه، فالصدق من بعض وجوهه كذب والجميل هو القبيح في جوهره، وما كل عظيم الجسم كبير، وما كل من آثر السلامة سالم وما كل من خاض المهالك هالك... إنه جدل الواقع ومفارقاته التي قد تغيب عن أذهاننا ولذا تأخذ المفارقة صورة المفاجأة التي يسهر بها المتنبي قارئه، كقوله:

أرانبُ غــيْرَ أنّهــمُ مُلُــوكٌ
مُفَتَّحــــــــــــةٌ عيونُهُمُ نيامُ[122]
وَيَسْمَنَ عَنَ بَرْدٍ خَشيتُ أُذيبهُ
مِنْ حَرِّ أنفاسي فكُنْتُ الذّائبــــــا[123]

وإذا كان عدد من هذه المفارقات يبدو في صورة مبالغات قد لا نرضاها، فإنها تعكس لنا حقيقة مهمة هي أن عقل المتنبي كان مفعماً بهذه الأضداد، لا سيما حين يكون هو طرفاً فيها، إنه في حالة تضاد مع كل ما في الحياة وكأنه جاء الى الحياة ليختلف معها، فهي مع روح المبالغة فيها الا أنها تتحول عنده الى لون من ألوان الفن الزاهية.... يقول:

يُحَاذِرِني حَتْفِــي كَأنّــيَ حَتْفُــهُ
وَتنكــزُنِي الأفْعَىَفَيَقْتُلَهــا سُمَّي
طِوَالُ الرّدينيات يَقْصفها دمــي
وَبيضُ السُّريجيات يَقْطعُهَا لحمي[124]

أية شجاعة هذه التي تجعل الموت يخاف المتنبي وكأنه موت الموت، وأي سم هذا الذي يحمله في جسده حتى إذا لدغته الأفعى قتلها قبل ان تقتله، وكيف للدم أن يكسر الرماح، وأنّى للحم أن يقطع السيوف، انه المتنبي وحده يجرؤ على اللغة هكذا فيغامر بتغيرات قد تغدو سخرية على لسان غيره، ولكنها عنده جليلة مهيبة، تدير

الرؤوس وتتركنا مبهورين بهذه القدرة العجيبة على قلب العلاقات واستبدال المواقع.... وقد تعظم المبالغات حتى تبدو ضرباً من المحال:

أَبْصَرُوا الطَّعْنَ في القُلُوبِ دِرَاكاً
قَبْلَ أَنْ يُبْصِرُوا الرِّمَاحَ خَيَالاً[125]

الطِّيبُ أَنْتَ إذا أَصَابَكَ طِيبُهُ
والماءُ أَنْتَ إذا اغتسلتَ الغاسِلُ[126]

أنا الذي نَظَرَ الأَعْمَى إلى أدبي
وأَسْمَعَتْ كَلِماتي مَنْ بِهِ صَمَمُ[127]

يَقْبِلُهُمْ وَجْهُ كُلِّ سابحةٍ
أربعها قَبْلَ طَرْفِهَا تَصِلُ[128]

لقد أدرك المتنبي أن العقل الإنساني يترع دائماً إلى رؤية الحياة في أشكال جديدة، قد لا تغير حقائقها ولكنها يمكن أن تكون كشفاً عن جوهرها لمن لم يدركها، فاستطاع المتنبي بتعبيره الفني أن يحرك العقل الإنساني من المحسوسات الى المعقولات وبالعكس ومن العام الى الخاص وبالعكس وفي كل ذلك تتجلى قدرة المتنبي على حمل عقل قارئه على التوقف والتفكير:

يَجْني الغِنَي للّئام لو عَقَلُوا
ما لَيْسَ يَجْني عليهِمُ العَدَمُ

هُمْ لأموالِهِم وليس لَهُمْ
والعارُ يَبْقَى والجرْحُ يَلْتَئِمُ[129]

خَلِيلُكَ أَنْتَ لا مَنْ قُلْتَ خلّي
وإنْ كَثُرَ التَّجَمُّلُ والكَلامُ[130]

تَغُرُّ حَلاَوَاتُ النفوس قُلُوبَهَا
فَتَخْتارُ بَعْضَ العَيْشِ وهو حِمَامُ[131]

في جَحْفَلٍ سَتَرَ العُيُونَ غُبارُه
فَكَأَنَّما يُبْصِرْنَ بالآذانِ[132]

٤. مفارقات النسب والإضافات

يؤكد هذا الضرب من المفارقات في شعر المتنبي أن المتنبي لا يرى المعاني مجردة أو مطلقة إنما تكون هذه المعاني بحسب علاقاتها بما أي إنه ليس هناك معنى واحد ثابت للأشياء أو القيم، بل إنه متغير بحسب صلتها بالأشياء والمعاني الأخرى فالشجاعة ليست مطلقة إنما تبدو عند انسان ما جبناً إذا ما قيست بشجاعة إنسان آخر، ويغدو كرم زيد بخلاً إذا ما قورن بكرم عمرو والصحيح عند بعض هو الخطأ بعينه عند الآخرين، إنه قانون ((النسبية)) مصوغاً بقالب شعري، يقول مادحاً:

شادوا مَنَاقِبَهُمْ وَشِدْتَ مَنَاقِباً
وُجِدَتْ مَنَاقِبُهُمْ بِهن مَثَالِبَا[133]

أنظر كيف استطاع المتنبي أن يقلب ما يفخر به هؤلاء القوم من مآثر الى عيوب، لا لشيء إلا لأنها إذا قيست بمآثر الممدوح لم تعد شيئاً بل إنها تنقلب الى ضدها، فالمناقب باقية محتفظة بقيمتها إذا ما نظر إليها مجردة ولكنها تتغير إذا نُظر اليها من خلال مناقب الممدوح، ومثله قوله:

وَطَعْنٍ كَأَنَّ الطَّعْن لا طَعْنَ عِنْدَهُ
وَضَرْبٍ كَأَنَّ النَّارَ مِنْ حرِّهِ بَرْدُ[134]

فَأَجْوَدُ مِنْ جُودِهِمْ بُخْلُهُ
وأَحْمَدُ مِنْ حَمْدِهِمْ ذَمُّهُ[135]

وأَشْرَفُ مِنْ عَيْشِهِمْ مَوْتُهُ
وأَنْفَعُ مِنْ وَجْدِهِم عُدْمُهُ[136]

إن هذا اللون من المفارقة هو ضرب آخر من ضروب فلسفة المتنبي ذلك أن المعاني التي تبدو متقابلة أو متضادة، ليست في حقيقتها كذلك، فهي من جوهر واحد إذ الجبن درجة في الشجاعة والبخل نسبة من الكرم، والضر سبب في المنفعة، والتقية والإقدام نتاج جوهر واحد هو الحب وكذا الثناء والعيب والإحسان والذنب، والأذى والعطاء، والموت والحياة.... يقول:

تَجاوَزَ قَدْرَ المَدْحِ حَتّى كَأَنَّهُ
بِأَحْسَنِ ما يُثْنَى عَلَيْهِ يُعَابُ[137]

فارَقْتكُمْ فـإذا ما كانَ عِنْدَكُمُ

قَبْلَ الفـــــراق أذىً بَعْدَ الفراق

فَحُبُّ الجَبَانِ النَّفسَ أوْرَدَهُ التُّقى

وَحُبُّ الشجاع النَّفسَ أوردَهُ الحربا[139]

بِذَا قضَتِ الأيامُ ما بينَ أهلِهـا:

مَصَائِـــب قَوْمٍ عِنْدَ قَوْمٍ فَوائِـــدُ[140]

لذلك سَمّى ابنُ الدُّمُسْتُقِ يومَهُ

مَمَاتـاً وسَمَّاهُ الـدُّ مُسْتُقُ مَوْلِـــدا[141]

إن المتنبي يدرك المعنى مرتبطاً بـالفعاليات المختلفة للأشـياء في تلاقيها واصطدامها ببعضها أو تنافرها وانسلاخ بعضها من بـعض، إنه يرفض اليقين الثابت الذي توفره النظرة الكسولة، فليست هناك حقيقة ثابتة، وإنما هناك دائماً شيء أبعد علينا من أن نفهمه وأن تطل عقولنا على عالمه:

يرى الجُبناء أن الـعجز عقـلٌ

وتلكَ خَدِيعةُ الطَّبــــعِ اللَّئيمِ

وَكَمْ مِن عائب قَوْلاً صَحيحـاً

وآفَتُهُ مِنَ الفَهْمِ السَّقـــيم[142]

ويَختلفُ الرزقانِ والفِعْلُ واحد

الى أنْ تَرى إحسـانَ هذا لِذا ذَنْبـا[143]

فَوْتُ العدُوِّ الذي يَمَّمْتَهُ ظَفَـرٌ

في طَيِّه أسَفٌ في طَيِّهِ نِعَمُ[144]

أمَّا الثِّيابُ فتَعرى مِنْ مَحَاسِنه

إذا نَضَاها ويُكْسَى الحُسْنَ عُرْيانا[145]

هـ مفارقة الموقف

يمكن القول إن مفارقة الموقف هي المفارقة الآنية التي يخلقها ظرف طارئ أو حالة نفسية معينة، ولا تأخذ شكل القـانون الثابـت أو الحقيقة الراسخة وهذا اللون من المفارقة، حـين يكون المتنبي طرفاً فيه، يكون وليد معاناته الذاتية وإحساساته المرهفة وشـعوره العالي بسمو الذات الذي جعل وجوده في زمنه مفارقة بذاتها:

وما أنَا مِنْهُـمُ بالعَيْشِ فيهـمْ

وَلــكِن مَعْدِنُ الذَّهـبِ الـرُّغَامُ[146]

أُريدُ مِنْ زَمَـني ذا أن يبلِّغَنـي

ماليْسَ يَبْـــلُغُهُ من نفسه الزَّمَنُ[147]

وبذلك تغدو أية مواجهة بينه وبين العالم المحيط بـه واشـخاصه وأشيائه مفارقة، قد لاتكون حقيقية ولكنها كذلك في إحساسـات الشاعر وأفكاره:

أظْمَتْنِيَ الـدُّنيا فَلَمـّا جِئتُها

مُستسـقِيا مطَرَتْ عَلَيَّ مَصَائبـا[148]

إن إحساس المتنبي بالغربة في عالمه وعدم قدرته على الائتلاف مع واقع مفروض عليه هو بلا شك وراء هذا السيل من المفارقـات التي تجسـد معاناته وألمه، فها هي الدنيا لا تكتفي بعطشـه وإنما سقته المصائب والهموم حين جاءها مستسقـيا، إن هذه الدنيا التي يعيش فيها جَحُود، بلا قلب، لم تكتفِ بحرمانه من حقه بل زادته أذى بـأن جعلته مبـتلى بمصائب كثيرة سـواء أكانت حسـاداً أم أعداءً أم ممدوحين لا يرقون الى مدحه:

وَمِنْ نكدِ الدُّنْيا عَلَى الحرِّ أنْ يَرَى

عَدُوّا لـه مـا مِنْ صـــداقَتِه بُدُّ[149]

ولا أعاشِرُ مِنْ أمْلاكِـــهِم أحَداً

إلاّ أحَقَّ بـضَرْبِ الراسِ من وثَنِ[150]

ومَا الجَمْعُ بين الماء والنارِ في يدي

بأصْعَبَ من أن أجْمَعَ الجدَّ والفَهْما[151]

غَيْرَ اختيارٍ قَبِلْتُ بِرَّكَ بـــي

والجوعُ يُرضي الأسـودَ بـالجيفِ[152]

لقد ناصبـه دهره العداء، واتخذته المنايا عرضًا لسـهامها، وهو المتعالي المتفاخر العنيد.

لا بـقَومي شَرُفْتُ بَـلْ شَرُفُوا بي

وبنَفْســـي فَخَرْتُ لا بجُدودي[153]

مَنْ لو رَآني ماءً ماتَ مــن ظَمَـأٍ

وَلَوْ مــثَلْتُ لــهُ في النــوم لم يَنَمِ[154]

أفي كُــلِّ يومٍ تحتَ ضِبْنِي شُوَيْعــرٌ

ضَعيفٌ يُقَاويني قـــصيرٌ يُطاولُ[155]

كَمْ قَدْ قُتِلْتُ وَكمْ قَدْمُتُ عندَكُمُ

ثُمَّ انتفضْتُ فزالَ القـــبرُ والكَفَنُ

قَدْ كانَ شاهِدَ دَفْني قَــبْلَ قَــولِهم

جَماعةٌ ثُمَّ ماتوا قَبْلَ مَنْ دَفَنــوا[156]

وقد تبتسم له الدنيا حــيناً فيهناً ويســكن، ولكنها تبــدو كأنها استراحة المقاتل، إذ سرعان ما يعاود دهره مناكدته:

وَاحــرَّ قَــلْباهُ ممَّــنْ قَلْبُــهُ شَــبِمُ

وَمَنْ بجســـمي وَحَالي عِندَه سَقَمُ

مالي أُكَتِّمُ حُــبًّا قَــدْ بَرَى جَسَدي

وَتَدَّعي حُبَّ سيفِ الدولة الأُمَمُ[157]

وقَدْ تقبلُ العــذْرَ الخفيَّ تكرُّمــاً

فَمَا بالُ عذري واقــفاً وهو اضحُ[158]

كَفَى بكَ داءً أَنْ تَرى الموت شافياً

وحَسْبُ المَنَايــا انْ يَكُنَّ أمانيــا[159]

إنه المتنبي متفرد في عصره، غريب فيما يرومه، شــاذ فيما ترتاح اليه نفسه:

سُبْحانَ خَالِقِ نَفْسي كَيْفَ لَذَّتُها

فيما النُّفــوسُ تَرَاهُ غــايَةَ الأَلَمِ[160]

فَلَو كانَ ما بي من حَبيبٍ مُقَنَّعٍ

عَذَرْتُ وَلكنْ من حَبــيبٍ مُعَمَّمِ[161]

منىً كُنَّ لي أَنَّ البياض خضابُ

فَيَخفَى بتبـــييض القُرونِ شَبَابُ

لَيَاليَ عندَ البيض فَوداي فِتْنَةٌ

وَفَخرٌ وذاكَ الــفَخر عنــديَ عَابُ[162]

أما إذا لم يكن المتنبي طرفاً في مفارقة الموقف، فإنها في غالبها تقع في باب الوصف وهي هنا اقرب الى مذهب الصنعة الفنية، وغاية المتنبي إبهار السامع بما يصف أو تكثيف المعنى وتجسيده أمام عينيه حــتى لو كان ذلك على حساب منطقية المعنى، كقوله:

وَضاقَت الأرضُ حَتّى كــأنَّ هاربهــم

إذا رأى غَيْرَ شـــيءٍ ظَنَّهُ رَجُلاً[163]

بَقِيَتْ جُمُوعُهُمْ كَأَنـكَ كُــلُّها

وَبَقــيتَ بَيْنَهُمْ كأنَّكَ مُفْرَدُ[164]

فجــاءا بــهِ صَلْتَ الجَبين مُعظَّمــاً

تَرى النــاس قــلاًّ حَوْلَهُ وَهُمْ كُثْرُ[165]

ضَروبٌ وما بين الحُسامينِ ضيِّقٌ

بصيرٌ وما بــين الشــجاعين مظلمُ[166]

على أن ذلك لا ينفي عن مفارقاته في هذا البــاب جمالِ تصويرها وروعة بنائها، كأبياته المشهورة في وصف سيف الدولة.

وَقَفْتَ وَمَا في المَوتِ شَكٌّ لواقفٍ

كَأَنَّكَ في جَفْنِ الــرَّدى وَهْوَ نــائمُ

تَمُرُّ بكَ الأَبطالُ كَلْمَى هَزيمَةً

ووَجْهُكَ وَضّاحٌ وَثَغرُكَ بـــاسِمُ[167]

وقوله مخاطباً سيف الدولة محاولاً استرضاءه بعد وقــعته ببــني كعب:

بَنــو كَــعْبٍ وَمَــا أَثَّرْتَ فِيهِمْ

يَدٌ لَمْ يُدْمِهــا إلاّ الــسِّوارُ

بِهَــا مــن قَطْعِهِ أَلَــمٌ ونَقْــصٌ

وفيهــا مــنْ جَلالَتِهِ افتخــارُ[168]

فقد استطاع المتنبي أن يمزج مزجا رائعاً بين تهنئة ســيف الدولة بنصره على بني كعب وحرصه على ان ينال عفوه عنهم فاقــام ذلك كله على مفارقة جميلة قوامها أن اليد تتألم من قطع الســوار ولكنها تفتخر بجماله، وهكذا بنو كعب يفخرون بوقعة ســيف الدولة وإن

أصابتهم الآلام والعقوبات.

إن موقف المفارقة الذي وضع فيه المتنبي ـــ بعد أن سأله الأمير أن يصف الواقعة ـــ وهو بين شعورين متناقضين ـــ الفرح بنصر الأمير والألم لما أصاب بني كعب ـــ ربما كان وراء سيل المفارقات في قصيدته هذه، التي يبدؤها بمفارقة موقف:

طوالُ قَناً تطَاعِنُها قِصَارُ
وَقَطْرُكَ في نَدىً وَوَغىً بحارُ
وَفيكَ إذا جَنَى الجاني أناةٌ
تُظَنُّ كَرامةً وهيَ احتِقارُ[169]

فطوال القنا التي تطاعنها قصار، والقطر الذي يعدل البحار، والأناة التي تظن كرامة وهي احتقار كلها مفارقات ربما تشي بشعور المتنبي وموقفه مما جرى وقد تتابعت هذه المفارقات فمنها:

فَلَزَّهُمْ الطِّرادُ الى قِتالٍ
أَحَدُّ سِلاحِهِمْ فيهِ الفِرارُ[170]
إذا فاتوا الرِّماح تناوَلَتْهُمْ
بِأَرْماحٍ مِنَ العَطَشِ القِفارُ[171]
تفرِّقُهُمْ وإيّاهُ السَّجَايا
ويَجمَعُهُم وإيّاهُ النِّجارُ[172]
وَأَجْفَلَ بالفُراتِ بَنو نُميرٍ
وَزَأرهُمُ الذي زَأرُوا خُوارُ
فَهُمْ حِزَقٌ على الخابور صَرْعى
بِهِم مِنْ شُربِ غَيْرِهِمُ خُمارُ[173]

وبالتفسير نفسه يمكن أن نعلل المفارقات الكثيرة في قصيدته:

وَاحَرَّ قَلْباهُ مِمَّنْ قَلْبُهُ شَبِمُ
وَمَنْ بجِسْمي وحالي عندهُ سَقَمُ[174]

وقصيدته:

كَفَى بِكَ دَاءً أنْ تَرَى الموتَ شافِيا
وَحَسْبُ المنَايَا أنْ يَكُنَّ أمَانِيا[175]

ففي القصيدتين كان لشعور المتنبي الداخلي أثره في شيوع فيهما، الأولى المفارقة بين شعوره نحو سيف الدولة وشعور هذا نحوه، والثانية المفارقة بين رأيه في كافور ومدحه إياه.

اغراض المفارقة عند المتنبي

كما تعددت أشكال المفارقة في شعر المتنبي تعددت كذلك أغراضها ويمكن أن نشير الى أبرز هذه الاغراض بحسب تكرار ورودها:

١. المبالغة

لم تكن المبالغة عند المتنبي مقصودة لذاتها إنما هي وسيلة لإبراز المعاني وتأكيدها والوصول بها الى المعنى ((المثال)) أو (شرف المعنى)) كما اصطلح عليه النقاد العرب[176]، وأرادوا به بلوغ المعنى أقصى غاياته ووصف الشيء بغاية ما يصل اليه الوصف.

وقد تنبه الدكتور طه حسين إلى اجتماع المطابقة والمبالغة في شعر المتنبي وارجعهما إلى (طبيعة المتنبي نفسه فهو قوي الحس، حاد المزاج، عنيف النفس، مندفع بحكم هذا كله الى الغلو والإسراف))[177]، كما تنبه الدكتور شكري محمد عياد الى قدرة المتنبي على الجمع بين الحكمة والمبالغة و ((التفاوت العجيب بين الحكمة التي تروع بمطابقتها للواقع والمبالغة التي تروع أيضاً ـــ وربما تنفر ـــ ببعدها عنه))[178] وأرجع ذلك إلى روح العصر والروح العربية في عصر المتنبي وقبله وبعده.

ولسنا هنا في معرض البحث في أسباب المبالغة عند المتنبي ولكننا نقول إن المبالغة في مفارقات المتنبي يمكن أن ترجع الى كونه انفعالياً يندفع الى درجة المبالغة، ويقف غالباً في الطرف الاقصى فهو لا يعرف المواقف الوسطى، ولا يرضى لنفسه أن يقف في الظل، وهكذا تستحيل بعض مبالغاته الى مفارقات بعد وصول المعنى الى الغاية ثم انقلابه الى الضد:

وَلَجُدْتَ حتى كِدتَ تَبْخَلُ حائلاً
لِلْمُنتَهى ومِنَ السُّرورِ بُكَاءُ[179]



حتّى إذا لَمْ يدع لي صِدْقُهُ أملاً

شرِقْتُ بالدّمــع حَــتى كادَ يَشْرَقُ بي[180]

وإذا لَمْ تسرْ إلى الدّار في وقـ

تكَ ذا خفتُ أنْ تَســـيرَ إليكا[181]

على أننا لا ننكر أن بعض مبالغته في باب المفارقة يمكن أنْ يؤاخذ بها، وربما آخذه بها القدماء كقوله:

كفى بجسمي نحولاً أنني رجُلٌ

لــولا مُخَاطَبَتي إيــاكَ لَمْ تَرَني[182]

رُوْحٌ تَرَدَّد في مثْلِ الخلالِ إذا

أطَارَت الرِّيحُ عــنهُ الثـوب لَمْ يـبن[183]

أثر فيـها وفي الحـديد ومـا

أثر في وَجْهه مُهَنّدُهــــا[184])

أَلَيسَ عَجيباً أن وَصفَكَ مُعْجِـزٌ

وأنَ ظُنُوني في مَعَاليـك تـظْلَعُ

وَأنـك في ثوْبٍ وَصدْرُكَ فيكُما

عَلى أنّهُ من سَاحةِ الأرضِ أوسَعُ[185]

كأنّهُمْ وُلِدُوا منْ قَبْلِ أنْ وُلِـدُوا

أو كَانَ فَهْمُهُمُ أيّامَ لَمْ يَكـنِ[186]

يَدْري بما بِكَ قبلَ تُظْهِرُه له

مِنْ ذهنِه ويُجيبُ قَبْلَ تُسـائلِ[187]

ولكن ذلك لا يعني أن المتنبي شاعر عاجز، لا يختلف عن أولئك الشعراء العاجزين الذين يغطون عجزهم بالمبالغة، فالمتنبي ابـعد ما يكون عن ذلك، ومبالغته تصوير لعلو ذاته، يقول مخاطباً جدته:

وَلَوْ لَمْ تَكُوني بِنتَ أكرمِ وَالِدٍ

لكانَ أبـاكِ الضَخمَ كَوْنُكِ لي أُمّا

فقد تحيل المبالغة في هذا البيت المعنى، ولكن أنظر الى هذه المفارقة الرائعة التي جعلت الأجداد ينتسبون الى الأحفاد، فعكس ما جرت عليه العرب من انتساب الابناء الى آبائهم وأجدادهم، إن المبالغة في مفارقات المتنبي لها مذاق خاص لا يمكن أن نجده عند غيره.

٢ـ موقف فكري

تؤكد لنا مفارقات المتنبي أن عالم المعنى عنده عالم رحب فسيح واسلوب المتنبي في الوصول الى المعاني سـريحتاج الى استكشـاف فالمعاني ليست مجردة عنده إنما هي نتيجة جدل مباشر بـينه وبين الأشياء من جهة، وبين الأشياء نفسها من جهة ثانية، وهو لا يفكر في الأشياء باتجاه واحد طالما أن الأشياء ليست ذات وجه واحد... ولذا كانت مفارقـاته في كثير من وجوهها حكماً يحاول من خلالها أبو الطيب إعادة التوازن الى الحياة:

إذا كانَ الشبابُ السُّكر والشيْـ

بُ هَمّا فالحيـاةُ هـي الحِمَامُ

ومَا كُـلٌ بمَعذُورٍ بِبُخْلٍ

وَمـا كُلٌ علـى بُخلٍ يُلاَمُ[188]

كُثيرُ حَياةِ المَرْءِ مِثْلُ قَليـلها

يَزولُ وباقـي عَيْشِه مِثْلُ ذاهِبِ[189]

وَمن العَدَاوة ما يَنَالُكَ نَفْعُهُ

وَمِن الـصَّداقَة مـا يَضرُّ ويُؤلِمُ[190]

لقـد كان عصره يزدحـم بالمتناقـضات بما أثر في فكره وتركه يزدحم بها أيضا فكانت ((نفسية المتنبي القلقة الممزقـة هي ايضاً من بعض الوجوه صياغة مركبة لمزاج العصر السائد))[191] ولذا كان ولع المتنبي بتصوير المظاهر المتغيره أو مفارقات الأشياء في تقلباتها:

إذا رَأيْتَ نُيُوبَ اللّيـث بـارزَةً

فَلاَ تظُنّنّ أنّ الّليْثَ مُبـتَسِمُ[192]

لَعَـلّ عَتْبَـكَ مَحْمُودٌ عَواقِبُـه

فَرُبّما صَحّتِ الأجْسَـامُ بـالعِلَلِ[193]

فَمَـا كـانَ ذلكَ مَدْحـاً لَـهُ

وَلكـنّهُ كـانَ هَجْوَ الـوَرَى[194]

قَـدْ استَشْفَيْتَ مِـنْ دَاءٍ بِـداء

وأَقْتَلُ مَا أعلّكَ ما شَفَاكـا[195]

إن التعارض الداخلي في ذات المتنبي، يترك اثره في رؤيته للأشياء



حيث تكون نظرته إليها محملة بالدلالات، وذلك لعمق تفكيره فيها، ((وقد انعكس هذا الصراع الداخلي بين المتناقضات في نفس المتنبي في لغته، فاصبح من اهم سمات تعبيره الجمع بين الشيء ونقيضه))[١٩٦].

وَمَنْ خَبَرَ الغَوَانِي فالغَوَانِي
ضِيَاءٌ في بَواطِنِه ظَلاَمُ[١٩٧]

أُرِيْكَ الرِضا لو أَخْفَت النفسُ خافيا
وما أنا عَنْ نفسي ولا عَنكَ راضيا[١٩٨]

أَذُمُّ إلى هَذا الزَّمانِ أُهَيْلَهُ
فَأَعْلَمُهُمْ فَدْمٌ وأَحزَمُهُمْ وَغْدُ
وأَكْرَمُهُم كَلْبٌ وأَبْصَرُهُمْ عَمٍ
وأَسْهَدُهُمْ فَهْدٌ وأَشْجَعُهُمْ قِردُ[١٩٩]

وقد تكون مفارقته موقفاً فكرياً يتعلق بذات المتنبي كقوله:

إذَا ما الكَأْسُ أَرْعَشَتِ اليدينِ
صَحَوْتُ فلم تَحُلْ بَيني وبَيْني[٢٠٠]

فلا شك في أنّ المفارقة في قوله ((بيني وبيني)) هي تعبير عن إحساس المتنبي بانقسام نفسه ولكن الخمرة غير قادرة على أن تفقد المتنبي سيطرته على أجزاء نفسه، بل هو مالك زمام هذه النفس، قادر على أن يعيدها سيرتها الاولى فلا تنال منها مغريات الحياة ولذائذها. وكقوله:

زيادةُ شَيْبٍ وهي نَقْصُ زِيادتي
وَقُوَّةُ عِشْقٍ وهي قُوَّتي ضَعْفُ[٢٠١]

وبذلك يمكن القول إن في هذا اللون من المفارقات ((تبلورت الصراعات الذاتية الانطوائية متفاعلة مع الصراع الخارجي مما ولّد ثنائياً تقابلياً انطلق الشاعر بصريح التناقضات ومرير الاعترافات وكل ذلك من موقع المتأزم بين مرمى الطموح والسبيل إليه))[٢٠٢].

٣. السخرية

والسخرية لازمة من لوازم المفارقة إذ ((تكون أكثر تأثيراً اذا اجتمع فيها العنصر الكوميدي والعنصر المؤلم))[٢٠٣]، وهذه مفارقة المفارقة أي أن تضم المؤلم والمضحك، على أن السخرية في المفارقة ليست من النوع السار، إنما هو ضحك كالبكا، فهي وإن كانت سلاحاً للهجوم الساخر فإنها ستار رقيق تتبين من ورائه هزيمة الإنسان وانسحاقه، فالابتسامة التي تخلقها المفارقة ليست من النوع الذي يدوم، إنما تختفي بمجرد التمعن فيها، فضحية المفارقة إنما هو ضحية الحياة، والمفارقة التي تتناوله إنما هي لحظة كشف لمتناقضات الحياة وحقائقها التي تتصارع... إنها موضوع يحتاج الى التامل والرثاء الممتزج بالضحك.

وإذا كانت لنا ملاحظة حول هذا الغرض في مفارقات المتنبي فإننا وجدناه أقل الاغراض بروزاً عنده بما يعكس طبيعة المتنبي الجادة الرصينة، التي تنفر من الهزل والسخرية اللذين يحطان من قيمة المرء.

ومن مفارقات المتنبي الساخرة قوله:

يَسْتَخشِنُ الخَزَّ حين يَلْمسُهُ
وَكانَ يُبْرَى بِظُفْرِهِ القَلَمُ[٢٠٤]

وَفَارَقْتُ شَرَّ الأَرْضِ أهلاً وتُرْبَةً
بها عَلَويٌّ جَدُّهُ غيرُ هاشِمِ[٢٠٥]

يَحمْي ابنُ كَيْغَلَغَ الطَّرِيقَ وعِرْسُهُ
ما بين رِجْلَيْها الطَّرِيقُ الأَعْظَمُ[٢٠٦]

وإذا ما خَلاَ الجَبانُ بِأَرْضٍ
طَلَبَ الطَّعْنَ وَحْدَه والنِّزالا[٢٠٧]

لاشَيْءَ أَقْبحُ مِنْ فَحْلٍ لَهُ ذَكَرٌ
تَقُودهُ أَمَةٌ لَيْسَتْ لَهَا رَحِمُ[٢٠٨]

فَيا ابنَ كَرَوَّسٍ يانصْفَ أَعْمَى
وإِنْ تَفْخَرْ فيا نِصْفَ البَصيرِ[٢٠٩]

أَسامِريُّ ضُحْكَةَ كُلِّ رائي
فَطِنْتَ وأَنْتَ أَغْبَى الأَغْبِياء
صغُرتَ عن المديحِ فقلْتَ أُهْجَى
كَأَنَّكَ مَا صَغُرتَ عَنِ الهجاءِ
ومَا فَكَّرتُ قَبْلَكَ في مُحالٍ
وَلاَ جَرَّبْتُ سَيْفِي في هَبَاءِ[٢١٠]

الهوامش والمصادر

١) ينظر: المفارقة وصفاتها/ ٢٠ ــ ٢٥.

٢) لم تسـعفنا متابـعة الجذر فـ رق في معجمات اللغة في الوصول الى وشيجة قوية تربطه بالمصطلح الحديث.

٣) معجم المصطلحات العربية/٢٠٦.

٤) م. ن.

٥) معجم مصطلحات الادب/ ٣٨١.

٦) نقلا عن المفارقة/ نبيلة ابراهيم/١٤٠،

٧) C.DMUEEKE

٨) المعنى الادبي من الظاهراتية الى التفكيكية/٢٢٧.

المفارقة/ د. س ميويك/٥٧.

٩) المفارقة / ميويك/ ٥٣.

١٠) مبادئ النقد/ ٣٢١.

١١) المفارقة وصفاتها/ ١٨.

١٢)م. ن.

١٣) المعنى الأدبي من الظاهراتية الى التفكيكية/ ٢٢٧.

١٤) مبادئ النقد/ ٣٢١.

١٥) م. ن.

١٦) المفارقة/ نبيلة ابراهيم/ ١٣٦.

١٧) م. ن.

١٨) الرفض ومعانيه في شعر المتنبي/ ١٣٤ وينظر كذلك: من خلاص الفرد الى خلاص الجماعة/ ٣٧.

١٩) المفارقة/ نبيلة ابراهيم/ ١٣٦.

٢٠) شرح ديوان ابي الطيب: ١/٣٥٧.

٢١)م. ن: ١/٨٣.

٢٢) شرح: ٤/١١٦.

٢٣) شرح: ٤/٣٢.

٢٤) شرح: ٢/٢٢٧.

٢٥) م. ن: ٢/٨١.

٢٦) انظر في سبيل المثال قصيدته "واحر قلباه" في حضرة سيف الدولة.

٢٧) المتنبي شاعر العظمة /١١٨.

٢٨) شرح ديوان ابي الطيب: ١/٣٥٧.

٢٩) المحصول الفكري للمتنبي/٢٢١،

٣٠) ينظر مع المتنبي/١٧١.

٣١) المثال والتحول/٢٨.

٣٢) مع المتنبي /٥١.

٣٣) ينظر حكمة المتنبي/٣٥٢.

٣٤) من خلاص الفرد الى خلاص الجماعة/٢٧.

٣٥) المتنبي وسقوط الحضارة /٨٨.

٣٦) ديوان ابي تمام: شرح التبريزي: ٣/١٧٨.

٣٧)م. ن: ١/٣٦٨.

٣٨)م. ن: ١/٣٦٨.

٣٩) ينظر الفن ومذاهبه في الشعر العربي /٢٥٠ ــ ٢٥٦.

٤٠) شرح التبيان: ٤/٧٠.

٤١)م.ن.

٤٢) مع المتنبي /٥١.

٤٣) حركة المعنى في شعر المتنبي بين السلب والايجاب /١٦٦.

٤٤) مطلع القصيد في شعر المتنبي /٣٨٠.

٤٥) المتنبي وسقوط الحضارة العربية/٧٤.

٤٦)المتنبي بين البطولة والاغتراب/٢٤٥.
٤٧) المتنبي شاعر العظمة والطموح/ ١٢٤.
٤٨) شرح ديوان المتنبي: ٢/٨٠ ــ ٨١.
٤٩) مع المتنبي/ ١١٨.
٥٠) شرح: ٢/٥٦٥ ــ ٥٦٦.
٥١) م. ن: ٢/١٥٤.
٥٢) شرح ١/١٤٦.
٥٣) م. ن: ١/١٦٣.
٥٤) م.ن: ٢/٢٧.
٥٥) مع المتنبي/٣١٥.
٥٦) شرح: ٢/٣٢١.
٥٧) شرح: ٢/٣٢٧.
٥٨)م.ن: ٢/٢٤٠.
٥٩) شرح: ٢/٤٣٥.
٦٠)م.ن: ٢/٤٨٩.
٦١)م.ن: ١/٣٠٠.
٦٢) م. ن: ١/٣٢٧.
٦٣) م.ن: ٢/٣٨٥.
٦٤) شرح ٢/٣٨٥.
٦٥) م. ن: ١/٥٠.
٦٦) شرح: ١/٣٠٣.
٦٧) م. ن: ٤/١٧٢.
٦٨) م. ن: ١/١٢٦.
٦٩) م. ن: ١/١٣٠.
٧٠) م. ن: ٢/١٨٩.
٧١) شرح: ١/٦٨.
٧٢) م. ن: ٢/٢٥.
٧٣) م.ن: ١/٢٩٤.
٧٤) م. ن: ٢/١٦١.
٧٥) م. ن: ٣/٣٧.
٧٦) م. ن: ٤/٣٨٢.
٧٧) م. ن: ١/٧٤. وينظر كذلك: ١/٤٨، ١/٤١، ٢/١٣٣، ٣/٥٢٠ .
٧٨) شرح: ٢/٣٧٧.
٧٩) م. ن: ٣/٣٨٨.
٨٠) شرح: ٢/٣٩٥.
٨١) م. ن: ٢/٢٧٢.
٨٢) م. ن: ٢/٤١٠.
٨٣) م. ن: ١/٣٠٨.
م. ن: ١/٥٩.
٨٤) م. ن: ١/٢٤١.
٨٥) شرح ٢/٩٨.
٨٦) م. ن: ٣/١٦٥.
٨٧) م. ن: ٢/٣٢٣.
٨٨)م.ن: ٢/١٢١.
٨٩) شرح: ١/٥٢ ــ ٥٣.
٩٠) م.ن: ٣/٤١٣.
٩١) شرح: ٢/٨٨٢.
٩٢) حركة المعنى/١٨٦.
٩٣) شرح: ٢/٢٨٥.
٩٤) م.ن: ١/٢٨٩.
٩٥) شرح: ٢/١١٨.
٩٦) م.ن: ٢/٥٤.
٩٧) م.ن: ٣/٥٢٥.
٩٨) م.ن: ٢/١٢٤. ومثله ٤/٢٨.
م. ن: ٢/٢١٠ ومثله ٢/٢٢٢.
٩٩) م.ن: ٢/٣٩٧. ومثله ٣/٥٣٩.
١٠٠)م.ن: ١/٣٠١.
١٠١) شرح: ٢/١٤.
١٠٢)م.ن: ٢/٣٦٤.
١٠٣)م.ن: ٢/٣٨٠.
١٠٤)م.ن: ٤/٣٣١.

١٠٥) شرح: ١٧١/١.

١٠٦) م.ن: ١٩٣/١.

١٠٧) م.ن: ٢٠٤/١.

١٠٨) م.ن: ٣٢٠/٢.

١٠٩) م.ن: ١٩٢/١.

١١٠) م.ن: ١٢١/٢.

١١١) ١٢٢/٢. ومثله ٣٠٣/١.

١١٢) م.ن: ٩٢/٢.

١١٣) شرح: ٢٢٧/٢.

١١٤) م.ن: ١١٦/٤.

١١٥) م.ن: ٣٥٧/١. ومثله ٣٥٢/٢.

١١٦) شرح: ٣٦٦/٤.

١١٧) م.ن: ٣٠/٣.

١١٨) م.ن: ٢٠/١.

١١٩) م.ن: ٨٠/١.

١٢٠) م.ن: ٢٦٠/٣.

١٢١) م.ن: ٣٥٨/١.

١٢) م.ن: ٢٨/٢.

١٢٣) شرح: ٢٨٥/١.

١٢٤) م.ن: ٥٠٨/٣.

١٢٥) م.ن: ٢٨٨/٢.

١٢٦) م.ن: ٢٥٣/٣.

١٢٧) م.ن: ١٣١/٢.

١٢٨) شرح: ٣٢٨/٢.

١٢٩) م.ن: ٣٥٩/١.

١٣٠) م.ن: ٤٤٠/٣.

١٣٢) م.ن: ٥٣١/٣.

١٣٣) م.ن: ٢٥١/٢.

١٣٤) م.ن: ٢٥١/٢.

١٣٥) م.ن: ٢١٦/٤ ــ ٢٣٧. ومثله قوله: ٩٢/٢، ٢٢٥/٢، ٤١٨/٢، ٤٦٤.

١٣٦) شرح: ١٥٢/٤.

١٣٧) م.ن: ٥٦١/٣.

١٣٧) م.ن: ٢٣٨/٣.

١٣٩) م.ن: ٢١١/٣.

١٤٠) م.ن: ٣٧٦/٣. ومثله: ٣٥٧/٣، ٣٨١/٣، ٤١٠/٣، ٣٤٣/٢.

١٤١) شرح: ٤٥٧/٢.

١٤٢) م.ن: ٢٣٨/٣.

١٤٣) م.ن: ٢٥٠/٣.

١٤٤) م.ن: ٢٩١/٢.

١٤٥) م.ن: ٣٥٧/١.

١٤٦) م.ن: ١١٥/٤، ومثاه ٥٨/٤.

١٤٧) م.ن: ٣٠/٢.

١٤٨) شرح: ٣٥٣/٢.

١٤٩) م.ن: ٢٤٣/٢.

١٥٠) م.ن: ٢٦٦/٢.

١٥١) م.ن: ١٨٩/١ ومثله ١٦/٣.

١٥٢) م.ن: ٨١/١.

١٥٣) م.ن: ١٤١/١، ومثله ٤٣٤/٢.

١٥٤) م.ن: ٣٩٧/٣ ومثله ٣٤٧/٢.

١٥٥) م.ن: ١١٧ ــ ١١٨/٤.

شرح: ٢٤٧ ــ ٢٤٩.

١٥٦) م.ن: ٣٥٥/٣.

١٥٧) م.ن: ١٧٤.

١٥٨) م.ن: ٢٤٩/٤.

١٥٩) م.ن: ٧٧/٤.

١٦٠) م.ن: ١٤٦/٤ ــ ١٤٧.

١٦١) شرح: ٦٥/١.

١٦٢) م.ن: ١٨٤/١ ومثله ١٩٣/٣.

١٦٣) م.ن: ٣٢٨/٢.

١٦٤) م.ن: ١٥٢/٣.

١٦٥) م.ن: ١٥٢/٣.
١٦٦) م.ن. : ٤١٨/٣.
١٦٧) م.ن: ٤٨٤/٣.
١٦٨) م.ن: شرح: ٤٦٤/٣.
١٦٩) م.ن: ١٠/٣.
١٧٠) م.ن: ٤٨٧/٣.
١٧١) م.ن: ٤٧٨/٣.
١٧٢) م.ن: ٤٧٩/٣.
١٧٣) م.ن: ٢٤٧/٣.
١٧٤) شرح: ١٧/٤.
١٧٥) شرح: ١٢٠/١.
١٧٦) م.ن: ٢٥١/٢.
١٧٧) م.ن: ٢٧٩/١.
١٧٨) م.ن: ٢٦٤/٢.
١٧٩) شرح: ٣٦١/١.
١٨٠) م.ن: ٤٣٤/١.
١٨١) م.ن: ٤٦٧/٢.
١٨٢) المتنبي وسقوط الحضارة ٧٦/١.
١٨٣) ينظر مقدمة المرزوقي: لشرح الحماسة/٩.
١٨٤) مع المتنبي/٥١.
١٨٥) صيغة التفضيل في شعر المتنبي/١٤٣.
١٨٦) شرح: ٩٠/٢.
١٨٧) م.ن: ٥٦٦/٧.
١٨٨) م.ن: ٤١/٢.
١٨٩) م.ن: ١١/١.
١٩٠) م.ن: ١٠/١.
١٩١) م.ن: ٢٩/١.
١٩٢) شرح: ١٥٤/٣.
١٩٣) م.ن: ٨٢/٣.
١٩٤) م.ن: ٩٩/٤.
١٩٥) مطلع القصيدة في شعر المتنبي/٣٨٠.
١٩٦) شرح: ٢٦١/١.
١٩٧) م.ن: ٣٢/٤.
١٩٨) شرح: ٢٥٧/٢.
١٩٩) م.ن: ١٤/٢.
٢٠٠) مفاعلات الأبنية اللغوية والمقومات الشخصانية في شعر المتنبي/٢٤٥.
٢٠١) المفارقة /٥٧.
٢٠٢) شرح: ٣٢٦/١.
٢٠٣) م.ن: ٤٠٤/٢.
٢٠٤) م.ن: ٤٦٣/٢.
٢٠٥) م.ن: ٥١٠/٣.
٢٠٦) م.ن: ١٦٠/٤.
٢٠٧) م.ن: ٢٤٠/٢.

المصادر والمراجع

١ــ حركة المعنى في شعر المتنبي بين السلب والإيجاب/ د. عز الدين اسماعيل، ضمن كتاب "المتنبي مالئ الدنيا وشاغل الناس"، وقائع مهرجان المتنبي، دار الرشيد للنشر/١٩٧٩.
٢ــ حكمة المتنبي/ د. جعفر ماجد/ ضمن كتاب "المتنبي مالئ الدنيا وشاغل الناس".
٣ــ ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، دار المعارف بمصر. ط٤.
٤ــ ديوان أبي نواس/ تحقيق محمود أفندي واصف، القاهرة ١٨٩٨م.
٥ــ الرفض ومعانيه في شعر المتنبي/ يوسف الحناشي/ الدار العربية للكتاب، المطبعة الثقافية تونس، ١٩٨٤.
٦ــ شرح التبيان على ديوان ابي الطيب احمد بن الحسين/ عبد الله بن الحسين بن عبد الله البغدادي، أبو البقاء العكبري، ط١، المطبعة العامرة الشرقية. ١٣٠٨ هجرية.
٧ــ شرح ديوان أبي الطيب المتنبي لابي العلاء المعري/ د. عبد المجيد ذياب/ دار المعارف.
٨ــ شرح ديوان الحماسة/ ابو علي احمد بن محمد بن الحسن المرزوقي/

تحقيق احمد امين وعبد السلام هارون، ط١، القاهرة، ١٩٥١م

٩ـ شعر دعبل بن علي الخزاعي/ صنعة د. عبد الكريم الاشتر، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق.

١٠ـ صيغة التفضيل في شعر المتنبي/ شكري محمد عياد/ ضمن كتاب "المتنبي مالئ الدنيا"

١١ـ الفن ومذاهبه في الشعر العربي/ د. شوقي ضيف/ دار المعارف بمصر ط٩.

١٢ـ مبادئ النقد الادبي /١٠١، رتشاردز/ ترجمة وتقديم د. مصطفى بدوي، وزارة الثقافة والارشاد القومي المصري/ ١٩٦٣.

١٣ـ المتنبي بين البطولة والاغتراب/ محمد شرارة/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط١، ١٩٨١ بيروت.

١٤ـ المتنبي شاعر العظمة والطموح/ د. المنجي الكعبي/ ضمن "كتاب مالئ الدنيا".

١٥ـ المتنبي وسقوط الحضارة العربية/ د. عبد السلام نور الدين حماد/ ضمن كتاب "المتنبي مالئ الدنيا".

١٦ـ المثال والتحول/ د. جلال الخياط/ وزارة الاعلام العراقية، ١٩٧٧.

١٧ـ المحصول الفكري للمتنبي/ سهل عثمان ومنير كنعان/دار الارشاد بيروت، ط١، ١٧٨٩ ـ ١٩٦٩م.

١٨ـ مطالعات في الكتب والحياة/ عباس محمود العقاد/ ٣٤٣ ـ ١٩٢٤، المطبعة التجارية الكبرى.

١٩ـ مطلع القصيدة في شعر المتنبي/ د. نبيلة ابراهيم سالم/ ضمن كتاب ((المتنبي مالئ الدنيا)).

٢٠ـ معجم مصطلحات الادب/ مجدي وهبة/ مكتبة لبنان، بيروت.

٢١ـ معجم المصطلحات العربية في اللغة والادب/ مجدي وهبة وكامل المهندس/ لبنان ١٩٧٩.

٢٢ـ مع المتنبي/ طه حسين/ دار المعارف بمصر.

٢٣ـ المعنى الادبي من الظاهراتية الى التفكيكية/ وليم ري/ ت.د. يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، ط١، ١٩٨٧ بغداد.

٢٤ـ المفارقة/ د. سي. ميويك/ ترجمة د. عبد الواحد لؤلؤة/ موسوعة المصطلح النقدي، وزارة الثقافة والاعلام/ العراق ١٩٨٢.

٢٥ـ المفارقة/ نبيلة إبراهيم/ مجلة فصول، المجلد ٧ العددان ٣، ٤/ يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، ط١، ١٩٨٧ بغداد.

٢٦ـ المفارقة وصفاتها/ د. سي ميويك/ ت.د. عبد الواحد لؤلؤة/ دار المأمون.

٢٧ـ مفاعلات الأبنية اللغوية والمقروءات الشخصاتية في شعر المتنبي/ عبد السلام المسدي/ ضمن كتاب ((المتنبي مالئ الدنيا)).

٢٨ـ من خلاص الفرد الى خلاص الجماعة/ د. محمد يوسف النجم/ ضمن كتاب ((المتنبي مالئ الدنيا وشاغل الناس)).

سيرة الأصمعي
بين الواقع التاريخي واجتهادات الباحثين

المرحوم د.محمود عبد الله الجادر
كلية الآداب ـ جامعة بغداد

في المدى التاريخي القريب الذي سبق بزوغ نور الإسلام كانت الصحراء العربية تستقبل نتاج قرائح نقية وعطاء عقول متوقدة وابداع ضمائر ملهمة، وكان الشعر (علم قوم لم يكن لهم اصح منه)[1] أما أنماط الفعالية الفكرية خارج اطار الشعر فقد حدّ منها هذا الظرف الصحراوي المستعصي على استقرار ساكنيه إلا في مواضع نادرة كان لها أن تشهد شواخص حضارية شامخة امتدت بين حصون تدمر في الشمال وسد مارب في اليمن حتى حق للجاحظ حين تأمل هذا الواقع التاريخي أن يقرر أن الأمم لما قيدت مفاخرها بالبنيان قيد العرب مفاخرهم بالبنيان وانفردوا بالشعر[2].

ويأذن الله ببزوغ نور الاسلام، ويسبق في مشيئته أن تكون هذه الحراء مهد رسالته، وأن يكون أبناؤها جند العقيدة وان تكون معجزة رسوله الأكرم صلى الله عليه وسلم قرآناً عربيا يترل بلسان القوم الذين مارسوا فن البيان قروناً، وابدعوا روائع بيانية خالدة ليضعهم بإزاء تحدي إعجازه وصولاً إلى استقرار ايمانهم بالرسالة ودستورها من أعماق ضمائرهم.

وتقبل الأمة على شوط جديد تمارس فيه نمطاً جديداً من جهد الساعد والفكر، ويلبي الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم نداء بارئه ومن بعده خليفته أبو بكر الصديق رضي الله عنه والإسلام ينتشر ويستقر عقيدة موحدة في قلوب أبناء الأمة داخل الجزيرة وعلى أطرافها، ولما كان نداء السماء (رحمة للعالمين) اندفعت أرتال الحق تحمل العقيدة رحمة ونوراً طامحة الى تحرير الإنسان من قيود التسلط والقهر. ومنذ خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه حتى أواخر القرن الأول الهجري كان لأنوار الإسلام أن تغمر القلوب من حدود الصين الى بحر الظلمات وأن تقبل الأمة على زيادة شوط حضاري هيأ لها جسور التحول من واقع متردٍّ إلى آفاق معرفة وقيم إنسانية ما تزال آثارها الجلية والخفية نسغ الكثير من مفردات الحضارات الانسانية المعاصرة.

وكان لابد للمسيرة العربية بعد الاسلام من أن ترسي مرتكزات انطلاقها، وتستوعب أبعاد واقعها الجديد، وتهيئ المفردات التي تعينها على شد الخطى نحو آفاق رفد ذلك الواقع بعوامل التجدد والرسوخ.

وفي أواسط العقد الثاني من القرن الهجري الأول مصّر العرب أول مصر خارج باديتهم، فقد أمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه عتبة بن غزوان ببناء البصرة، وفي الوقت نفسه أو بعده بقليل أمر سعد بن أبي وقاص ببناء الكوفة، وكان بناء المدينتين ضرورة

اقتضتها الأحداث التاريخية آنذاك، بيد أن الله سبحانه وتعالى قدر لهاتين المدينتين أن تغدوا بعد حين مركزي الحركة الفكرية، وأن يكون علماؤها رواد الفروع المعرفية التي قامت عليها أسس كثير من منجزات حضارة الفكر العربي بعد الإسلام.

وإن تكن الأحداث التي خاضها العرب في القرن الأول الهجري قد شغلتهم عن التفرغ لممارسة الجهد الفكري فإن أواخر القرن شهدت استقراراً أعان على ممارسة هذا الجهد بصورة تبلورت أبعادها في القرن الثاني ولا سيما أن العرب أدركوا أن ابتعادهم عن مهاد لغة القرآن زماناً أو مكاناً ودخول أمم وشعوب من غير العرب في الاسلام كان يقتضي جهداً من نمط خاص يتيح للمسلمين أن يمارسوا أمور دينهم ودنياهم ممارسة صحيحة ودقيقة فكان لابد من علوم متشعبة لعل أقدمها ما كان يدور حول جمع أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وتوثيقها وتوثيق رواتها وتدوين السيرة والمغازي لتكون صورة شاخصة في الأذهان وحافزاً على الاعتبار ودافعاً للممارسة.

على أن العلماء أدركوا أن جهداً ضخماً ينبغي له أن ينصب في الإطار المؤدي الى خدمة القرآن الكريم، ذلك أنهم لمسوا أن ثمة حاجزاً كان يقوم بين كتاب الله والمسلمين من غير العرب ـ بل من العرب الذين ابتعدوا عن ميادين الفصاحة أيضاً ـ وهو الحاجز اللغوي، ومن هنا لابد لهم من أن يبحثوا عن سبل تقليص هذا الحاجز أو ازالته، ذلك كان الهدف، ولكن السبل تشعبت، فمنهم من اتجه الى جمع غريب اللغة، ومنهم من اتجه الى دراسة القوانين المتحكمة في صرفها وإعرابها، ومنهم من عمد الى جمع النصوص القديمة ولاسيما الشعرية ليهيئ الشواهد الموثقة، ثم كان لهذه التوجهات الرئيسة أن تتمخض عن توجهات فرعية غدت أسس علوم متطورة كعلم المعاجم والنحو والصرف والنقد والبلاغة والتفسير ودراسات إعجاز القرآن الكريم.

وكانت الكوفة والبصرة منطلق هذا الجهد ومركزه، أما الكوفة فقد أقبل علماؤها على القراءات والتفسير والفقه والحديث فضلاً عن علوم اللغة ورواية الشعر، وأما البصرة فكان حسبها أن تدلي بدلوها في كل فرع من فروع المعرفة، وأن تبرز فيها عبقريات فذة تحتل موقع الريادة في الفروع العلمية التي مارستها، وهكذا كان المسجد الجامع بالبصرة صورة مبكرة من صور الجامعة العلمية الشاملة.

وفي هذه الأجواء العلمية الحافلة التي شهدتها البصرة، قُدر للأصمعي أن يولد ويشب وأن يختار طريق العلم منفذاً إلى ما كان يطمح اليه من تحقيق موقع متميز في مسيرة العطاء الفكري، ثم قدّر له أن يحقق الطموح فيبلغ مالم يبلغه الا القليل النادر من معاصريه في العلوم التي جند نفسه لرفدها بنتاج عبقريته فاستحق موقعه من الخلود، واستحق أن تحتل سيرته وأخباره موقعها المتميز من كتب التراجم، وان تفرد الكتب لدراسته من زوايا عامة أو متخصصة حتى بدا ان من المجازفة أن يحاول باحث أن يعيد القول فيه إلا اذا اتجه الى الحقائق من زوايا رصد جديدة تجلو وجوها لم تكشف، أو تصحح وجوهاً فيها نظر، وتلك هي المهمة التي تحاول هذه الدراسة تحقيقها واضعة في طموحها تقديم منجز يعين على الوصول إلى فهم هذه الشخصية الفذة من أيسر سبيل، ويجلو أسرار عطائها العبقري بعد أن يزيح عنها مارددته بعض الأقلام غير المدققة أو المسوقة بهوى من الأهواء.

فالأصمعي ـ كما تكاد تتفق المظان ـ هو أبو سعيد عبد الملك ابن قريب بن عبد الملك بن علي بن اصمع بن مظهر بن رياح بن عمرو بن عبد الله بن عبد شمس بن أعيا بن سعد بن عبد بن غنم بن قتيبة بن معن بن مالك بن اعصر بن سعد بن قيس بن عيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان[٢].

ذلك هو نسب الأصمعي البعيد، اما نسبه القريب فقد صرف الى باهلة، وباهلة اسم امرأة مالك بن اعصر، خلفه عليها ابنه معن الذي ولد له من امرأة أخرى فأولدها معن قتيبة ووائلاً، والى قتيبة

ينتسب مشاهر الباهليين.

ويبدو أن قبيلة باهلة لم تكن على مكانة ذات شأن في الجاهلية، فقد كانت خاضعة لجارتيها فزارة وذبيان، أما في الإسلام فقد نال منها الهجاء نيلاً شديداً لأسباب متباينة منها الصراع الذي دار بين المهلب بن أبي صفرة وقتيبة بن مسلم الباهلي على زعامة البصرة، ومنها موقف الموالي من أعلام الباهليين، ولا سيما الأصمعي[4] على أن الأمر لم يقف عند الهجاء واختلاف القصص والنوادر، بل امتد الى وضع حديث فيهم يفهم منه قلة شأنهم في نظر النبي صلى الله عليه وسلم[5].

على ان لقب (الباهلي) لم يغلب على الأصمعي وان ذكرته بعض المصادر[6].

أما لقب (الأصمعي) فقد جاءه من قبل جده (أصمع) ولا نستبعد أن ثمة من شاركه فيه ممن انتسب إلى هذا الجد ـ وهم رهط كان لهم حي بالبصرة ـ بيد أن شهرة عبد الملك جعلت اللقب كأنه خاص به.

وقد يلقب بـ (البصري) نسبة الى مدينته أو اللغوي أو الإخباري نسبة إلى مهنته[7]. ولد الصمعي سنة ١٢٣هـ/ ٧٤١م[8] في أسرة تضاربت الأقوال في مدى صلة رجالها بالعلم، وأقدم ماروي عن رجالها مارواه السيرافي من أن التوزي قال: سألت أبا عبيدة اللغوي عن معنى قول الشاعر.

وأمسَتْ رسُومُ الدّار قَفْراً كأنّها

كتابٌ تلاهُ الباهليُّ بـنُ أصْمَعَا

فقال: كان علي بن أصمع يقرأ الكتب على المنبر كما يقرأها الخراساني، ثم سألت الأصمعي عن ذلك فتغير لونه وقال: ورد كتاب من الخليفة عثمان بن عفان إلى والي البصرة عبد الله بن عامر فلم يجد من يقرأه فقرأه جدي علي بن أصمع))[9].

ولا نستبعد أن يكون هذا الخبر واحداً من الأخبار الكثيرة المدسوسة للتقليل من شأن الأصمعي واسرته، أما الشعر فلا شك في أنه قيل في علي بن أصمع، وأما الخبر فحسب إسناده أن يتضمن اسم أبي عبيدة ليحملنا على التوقف عن الوثوق به، فقد كان بين أبي عبيدة والأصمعي ما كان من صراع فكري لا نستبعد أن يكون الخبر من نتائجه.

على أن ثمة خبراً يقف بإزاء هذا الخبر رواه أبو الطيب اللغوي حول علي بن أصمع وبيت الشعر الذي قيل فيه! إذ قال: ((كان يتولى ـ يعني علي بن أصمع ـ محو المصاحف المخالفة لمصحف عثمان من قبل الحجاج وإياه عنى الشاعر بقوله

وأمسَتْ رسومُ الدّارِ قفراً كأنّها

كتابٌ تلاهُ البَاهليُّ بـنُ أصْمَعا[10]

وقد يرجّح خبر أبي الطيب أن ماورد فيه أقرب الى طبيعة الأشياء من خبر السيرافي فتشبيه الشاعر رسوم الدار القفر بالكتاب الذي محي بعضه وبقي بعضه أمر مقبول، وهو مادرج عليه الشعراء منذ الجاهلية لما بين الصورتين من تقارب، أما أن يشبه الشاعر الاطلال بقراءة كتاب قراءة مضطربة ـ كما زعم أبو عبيدة ـ فأمر لا يقبله العقل، أذ ليس ثمة وجه شبه يمكن الفوز به بين الصورتين حتى لو كان القارئ يقرأ كما يقرأ الأعجمي، ومن هنا نستطيع القول إن عمل جد الأصمعي في محو ماتجاسرِ بعضهم على إضافته إلى مصحف عثمان هو الذي بعثهم على محاولة تشويه صورته من خلال مادسوا عليه من شعر وخبر.

ويبدو أن علي بن أصمع تعرض لأكثر من هذا، فقد زعموا أن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ولاه (البارجاه) فاتّهم بسرقة، فأمر بقطع أصابع يده، فلما تولى الحجاج أعاده على (البارجاه)[11].

وقد تناقلت المصادر هذه الرواية بخلاف شديد في التفاصيل مما يحمل على التوقف عن قبول بعض تلك التفاصيل.

وعلى الرغم من هذه الروايات نستطيع أن نلم إلماماً بشخصية علي بن أصمع هذا من خلال نص قصير نقله الأصمعي نفسه في

قوله: ((لما حضرت جدي علي بن أصمع الوفاة جمع بنيه وقال: يابني عاشروا الناس معاشرة حسنة، فإن عشتم حنّوا اليكم، وإن متم بكوا عليكم))[١٣].

ويذكر الراغب الأصفهاني أن مصعباً ولّى جد الأصمعي الأهواز ((فعاد ولم يكن معه الا درهمان))[١٤] بيد أن الراغب لم يحدد أي جد هو المقصود، فلعل عبد الملك هو أنسب أجداد الأصمعي لهذا الخبر من وجهة نظر تاريخية.

على أن الرواة لا يذكرون شيئاً عن عبد الملك جد الأصمعي على نحو محدد، أما والد الأصمعي (عاصم) الذي غلب عليه لقب (قريب) فقد اختلفت الأقوال فيه اختلافاً شديداً، فثمة من أخّر منزلته حتى صوره (نذلاً في الرجال) لم يلق أحداً من أهل العلم أو اللغة ولا الفقهاء والمحدثين[١٥] ومنهم من ارتفع بمنزلته حتى جعله من أنداد سلم بن قتيبة أحد زعماء الباهليين وذكر له موالي فرساً ينتمون اليه بالولاء[١٦].

ولعل أعدل الأقوال مما يمكن أن يؤخذ بشأن (قريب) أنه كان (وسطاً في الناس أو دون الوسط، فقيراً بالنسبة إلى سراة أهل البصرة وأغنيائها، ولكن لا إلى درجة العدم، يمارس تجارة المواشي في نطاق ضيق سيراً على حظة أسلافه ورجال أسرته))[١٧]

وهكذا يغدو من العسير جداً تصور أثر اسرة الصمعي في نشأته الأولى، بل يغدو من العسير أن نتصور تفاصيل تلك النشأة إلا إذا عمدنا الى عنصر الخيال وحده. [١٨]

على أننا نستطيع أن نقرر أن الأصمعي شق الطريق الأولى من حياته بصعوبة كان سببها فقر أسرته، وذلك ما شكا هو منه[١٩] ولكن هذه الشكوى لم تعْدُ حدودها فتتلب من عزمه على اختيار الطريق التي بدأ شوطها منذ مرحلة الكتاب، ولنا أن نرجح أن الحياة العلمية الحافلة في البصرة هي التي شدته إلى اختياره، ثم لنا ألا نستبعد أن ذهنه الحاد، وحافظته القوية، وذكاءه المتوقد كانت من عوامل اختياره، فهي أدوات ذات جدوى في ميدان المعرفة أكثر منها في ميدان مهنة أبيه أو ما على شاكلتها من مهن، والذي يبدو أن الأصمعي أحس قيمة هذه الأدوات مبكراً وظل يباهي بأثرها في شخصيته العلمية، وذلك ما نستشفه من قوله: ((ما بلغت الحلم حتى رويت اثني عشر الف أرجوزة))[٢٠].

أما الثمار الأولى التي جناها الأصمعي من اختياره فكانت هذه المنزلة الاجتماعية المتميزة التي قل أن يحظى بها من كان في سنه، فقد اختاره وجوه البصرة ــ وهو غلام ــ رسولاً إلى ضرار بن القعقاع الدارمي ليحكم في حرب دارت بالبادية واتصلت بالبصرة، فما كان من الأصمعي إلا ان أدى المهمة كما ينبغي، وما كان من ضرار إلا ان حضر وتحمل ديات القتلى، وأنهى النزاع[٢١].

أية منزلة يطمح إليها (غلام) أكبر من هذه؟ وأي اختيار أفضل من اختيار طريق العلم لترسيخ هذه المنزلة والارتقاء بها إلى ما تطمح إليه النفس؟

وليس من شك في أن الرحلة الطويلة بدأت بأحد كتاتيب البصرة، فتلك هي البداية الوحيدة التي ينبغي لكل طالب علم أن يرتادها عصر ذاك، ولكن الأصمعي كان ينهل ــ كما يبدو ــ من روافد اضافية أخرى في الوقت نفسه، فقد روى عن أبيه جملة نصوص وأخبار تشير إلى سماعه منه في حداثته، وان كان ماوراه لا يشير الى علو كعب الأب في الرواية قدر ما يشير الى معرفة شائعة وثقافة من النمط غير المتخصص[٢٢].

وهكذا كان لا بد للأصمعي من أن يحاول إشباع نهمه من طرق أخرى، فكان المسجد الجامع قبلته، وكان ما يحاضر به من شيوخ المسجد من علوم الدين زاد يومه، فكان له أن يلم بأطراف من القراءات وعلوم الحديث والأدب والنحو والشعر والقصص والأخبار ولكن ذلك كله لايروي غليل من يمتلك القدرة على رواية اثني عشر ألف أرجوزة في الحداثة، فكان لابد من حضور حلقات المسجد المتخصصة، وهكذا وجد لنفسه مكاناً في حلقات أعلام البصرة وعلمائها المعدودين فروى عن كل واحد منهم



ماوراه، ثم كان له أن يبدأ أول خطوة على طريق التخصص[٢٣].

ولكي تتضح الصورة الدقيقة للروافد العلمية التي استرفدها الأصمعي لنا أن نتابع أسماء أهم شيوخه الذين أخذ عنهم مع إضاءة موجزة تعين على طبيعة أخذه من كل منهم.

١. أبو عمرو بن العلاء: إمام البصريين في القراءات والعربية، وأحد القراء السبعة، جاور البدو أربعين سنة، وسمع اللغة من الأعراب، وكان له حلقة تزدحم بالناس، قال الأصمعي: ((جلست إلى أبي عمرو عشر حجج ما سمعته يحتج ببيت إسلامي))[٢٤].

وتشير روايات الأصمعي عن أبي عمرو إلى أنه أخذ عنه القراءة والحديث الشريف واللغة والشعر والأخبار، توفي أبو عمرو سنة أربع وخمسين ومائة للهجرة.

٢. عيسى بن عمر: هو من موالي خالد بن الوليد، من مشاهير نحويي البصرة، روى القراءة عن عبد الله بن كثير، وكان صديق أبي عمرو بن العلاء، أخذ عنه الخليل ابن احمد وسيبويه، ولازمه الأصمعي وأخذ عنه قراءة القرآن الكريم وأخبار البادية والأعراب وأخبار الخلفاء الأمويين.[٢٥].

توفي عيسى بن عمر سنة تسع واربعين ومائة للهجرة.

٣. حماد الراوية: هو حماد بن عيسى بن المبارك، كان مولى لبني شيبان، ذكروا أنه هو الذي جمع السبع الطوال التي زعموا أن العرب اختارها وعلقتها بين أستار الكعبة[٢٦] وذكرت المصادر غزارة حفظه لأشعار العرب حتى رووا في خبر طويل أنه روى في مجلس الوليد بن يزيد مائة قصيدة على كل حرف من حروف المعجم من شعر الجاهلية دون شعر الإسلام.[٢٧]

وقد صرح الأصمعي بأخذه عن حماد ولكنه اشار إلى انه كان ينتقي مايرتضيه من روايته فقال: ((جالست حماداً أفلم آخذ عنه ثلاثمائة حرف، ولم أرض روايته))[٢٨].

توفي حماد سنة خمس وخمسين ومائة للهجرة

٤. الخليل بن احمد الفراهيدي الأزدي: من أعيان أعلام البصرة، نحوي ولغوي، وهو أول من استنبط العروض، ولم يسبقه الى هذا العلم سابق من العلماء.[٢٩] أخذ الخليل عن أبي عمرو بن العلاء وابن كثير وشافه الأعراب. أخذ عنه الأصمعي وكان يجلس بين يديه على حصير[٣٠].

توفي الخليل بن أحمد سنة خمس وسبعين وقيل سبع وسبعين ومائة.

٥. خلف الأحمر: أبو محرز خلف بن حيان، مولى أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، من شيوخ رواة الغريب واللغة والشعر، ومن اوائل نقاد الشعر والعلماء به وبقائليه وبصناعته أخذ عن عيسى بن عمر وأبي عمرو ابن العلاء، وكان شاعراً محسناً ليس في رواة الشعر أشعر منه[٣١] أخذ الأصمعي عنه، قال أبو عبيدة: ((خلف الأحمر معلم الأصمعي ومعلم أهل البصرة))[٣٢] توفي خلف نحو سنة ثمانين ومائة للهجرة.

٦. يونس بن حبيب: مولى بني ضبة، من شيوخ نحويي البصرة، أخذ عن أبي عمرو بن العلاء وحماد بن سلمة ونقل عنه سيبويه في كتابه كثيراً من آرائه، وكان يونس صاحب قياس في النحو ومذاهب يتفرد بها، أخذ عنه الأصمعي اللغة والأدب.[٣٣].

توفي يونس سنة اثنتين وثمانين ومائة للهجرة.

أولئك شيوخ من شيوخ الأصمعي نصت المصادر على أخذه منهم وتلمذته لهم وان تفاوتت وجوه أخذه عن كل منهم، على أن ثمة إشارات أخرى إلى أخذ الأصمعي عن شيوخ آخرين منهم الكسائي الكوفي الذي روى أن الأصمعي أخذ عنه حروفاً في القراءة، وأبو الخطاب الأخفش والإمام الشافعي الذي لقيه الأصمعي بمكة وقرأ عليه شعر الشنفرى الأزدي[٣٤].

أما الأعراب الذين شافههم الأصمعي ونقل عنهم أقوالاً في شروحه وأخباره فهم كثر، منهم: أبو مهدي الباهلي وأبو مسحل وجهم بن خلف المازني وعمرو بن عامر وعمرو بن كركرة وأبو

البيداء الرياحي وأبو الخطاب البهدلي وأبو طفيلة وابو خيرة بن لقيط والمنتجع الأعرابي وابو عبد الله الجهمي فضلاً عن أسماء أكثر من عشرين آخرين روى عنهم بعض مروياته أو اشارت بعض المصادر إلى روايته عنهم.[٣٥]

ولم يقتصر الأمر على هذا وحده فقد كان الأصمعي يستمع إلى طبقات مختلفة من الناس الذين يتوسم في كلامهم الفصاحة، أو يتوقع فيه الغريب، فهو يستمع إلى الصبيان وهم يلعبون ويتراجزون[٣٦]. ويستمع الى المتسولين من الأعراب وهم يغربون في المسألة[٣٧]، وإلى النسوة وهن يرقصن الأطفال أو ينشدن لهم الأشعار.[٣٨]

وكان المربد رافداً آخر يسترفد منه الأصمعي زاده اللغوي والشعري، ويبدو أنه أحس مبكراً قيمة ارتياده هذه السوق، فها هو يذكر أنه أسمع أبا عبيدة ما كتبه في ألواحه في المربد، فمرت ستة حروف لم يعرفها أبو عبيدة، فقال له: ((شمّرت في الغريب)).[٣٩]

ويبدو أن الأصمعي أدرك مبكراً أن المكث في البصرة، وانتظار ما تجود به الأيام من فرص الاقتباس من الأعراب الطارئين عليها لن تروي الظمأ فما كان منه إلا أن اقتدى بالشيوخ، فشد الرحال إلى البادية، وكانت له رحلاته بين البصرة والكوفة.[٤٠] ثم كانت له رحلاته الى مكة المكرمة والطائف، واقام بالمدينة زمناً,[٤١] ولم يقتصر الأمر على ذلك، فقد كان يقصد مضارب الأعراب في قلب الجزيرة ليجمع في الواحة ما يجمع، ويرفد ذاكرته بمالا تمحوه الأيام.[٤٢]

ويطول المقام بالأصمعي في الحجاز، وتسنح له فرص لقاء بأعلام العلماء هناك، فيجلس إلى نافع بن عبد الرحمن قارئ المدينة، ويستمع الى راوية الحديث فيها مالك بن أنس، ويجلس الى الشافعي، ولكنه لايلبث أن يخرج إلى البادية فيلزم هذيل سبع عشرة سنة، ولعل هذه الملازمة هي التي تحولت به الى رواية الشعر والأخبار وأيام العرب، ثم يعود إلى مكة، ويخرج بعد ذلك إلى بطون العرب، حتى تمتد مدة بقائه في بوادي الحجاز عشرين سنة.[٤٣]

وقد تشير بعض الروايات بعد ذلك إلى أن الأصمعي لم يعتمد على المشافهة دائماً، وإنما كان يؤول الى جملة من الكتب المؤلفة تذهب بعض المصادر إلى انها مجموعة يسيرة لا تأخذها العين[٤٤]، وتذهب مصادر أخرى إلى انها غزيرة حين تذكر أن الأصمعي إذا دعاه الرشيد إلى صحبته في سفر ملأ من الكتب ثمانية عشر صندوقاً إذا خفف[٤٥].

ولا نستبعد أن كتب الأصمعي كانت يسيرة في مرحلة طلبه العلم في البصرة، ثم مالبث ان استزاد منها عندما قصد بغداد واستقرفيها، ولا نستبعد بعد ذلك أن عدداً كبيراً من كتب الصناديق (الثمانية عشر) كان من مدوناته هو وأنها مما دونها خلال رحلته الطويلة في الحجاز، وعلى الرغم من ذلك كله علينا أن نتوقع أن ما اعتمد عليه الأصمعي من كتب ضمن مصادره العلمية يبقى ضئيلا قياساً إلى مصادر علماء القرون التالية، وذلك أمر طبيعي إذا وضعنا في حسباننا أن القرن الثاني الهجري كان البداية الأولى لحركة التدوين التي اعتمدت أسسها الأولى على الرواية وحدها.

وكان لابد ـــ بعد هذا الجهد المضني ـــ من أن يبلغ الأصمعي ما بلغ الشيوخ أصحاب الحلقات العلمية، على أننا لا نستطيع أن نحدد التاريخ الدقيق الذي شهدت فيه البصرة أول حلقة علمية عقدها الأصمعي وارتادها طلاب العلم إن لم نقم وزناً كبيراً لهذا الخبر الذي ساقه السيوطي حين قال:((كانت مشيخة القراء وأماثلهم تحضره وهو حدث لأخذ قراءة نافع عنه))[٤٦] فنحن نعلم أن الأصمعي جلس إلى نافع بالمدينة وأن نافعاً توفي سنة تسع وستين ومائة، ولا وجه لأن تأخذ (مشيخة القراء) عن (حدث) ونافع حي، فالمعقول أن يكون السماع عن الأصمعي بعد وفاة

نافع أو بعد سماع الأصمعي منه في الأقل، ولا يعقل أن يكون الأصمعي سمع نافعاً قبل سن الحداثة، بل لا يعقل أن يكون رحل إلى الحجاز قبل سن الرجولة، فلا وجه لقول السيوطي إلا إذا كان سن الحداثة عنده يعني عدم بلوغ سن الشيخوخة التي كانت تؤهل العالم للأخذ عنه.

والذي يخيل إلينا أن الأصمعي لم يستمر طويلاً على عقد حلقة القراءة، فسرعان ما اشتهرت حلقته برواية الشعر ونقده ودراسة الغريب، وإلى جانب حلقته كانت حلقة أبي زيد الأنصاري وحلقة أبي عبيدة معمر بن المثنى، وكانت كل حلقة من الحلقات الثلاث تتميز من قرينتها بما يتميز به شيخها من قرينيه، فقد (كان أبو زيد الأنصاري صاحب لغة وغريب ونحو، وكان أكثر من الأصمعي في النحو، وكان أبو عبيدة أعلم من أبي زيد والأصمعي بالأنساب والأيام والأخبار وكان الأصمعي بحراً في اللغة لا يعرف مثله فيها ولا في كثرة الرواية)[٤٧].

وتختلف آراء الناس في شأن العلماء الثلاثة، ولا يكون الخلاف رهناً بعمق معرفة كل منهم دائماً، فثمة عوامل أخرى كانت تختفي وراء الانتصار ــ وربما التعصب ــ لهذا العالم أو ذاك، فأبو عبيدة كان ممن يطعنون على العرب ولهذا تعصب له من كان ميالاً للطعن على العرب، والأصمعي منصرف إلى انتمائه العربي شديد الحماسة في الدفاع عنه ولهذا انتصر له العرب والمؤمنون بأن الطعن على العرب طعن على المسيرة الإسلامية.

وعلى الرغم من أن تيار الموالي والطاعنين على العرب كان يجد متنفسه الفسيح في البصرة عصر ذاك استطاع الأصمعي أن يواجه الحملة الظالمة عليه وعلى انتمائه ويصمد بوجهها، ويخرج من المعركة ــ بل المعارك ــ منتصراً ولا سلاح له إلا سعة علمه وعمق معرفته وحبه للعربية وإيمانه بها، ولعل أصدق ما يمكن الخروج به من قراءة أخباره مع أبي عبيدة الذي لم يكتف بالطعن عليه وإنما ذهب إلى الطعن على أبيه وأجداده وقبيلته أن الأصمعي ظل مدافعاً لا مهاجماً[٤٨]. ولعله كان يتحرج من المهاجمة لما يوحي به موقف المهاجمة من فقدان الحجة وانهيار السند، فكان حسبه أن يحتج بعلمه وحده وأن يستند إلى صدق موقفه وسلامة معتقده.

ولم يقف الأمر عند أبي عبيدة بل تجاوز إلى أعلام آخرين منهم اسحق الموصلي وسيبويه اللذين كان بينه وبينهما خلاف، والمفضل الضبي وابن الأعرابي اللذين ناوآه ودخل أولهما معه في مناظرة.

وقد يطول أمر استجلاء ما خاضه الأصمعي من مناظرات وما عمد إليه خصومه من وسائل الطعن عليه، بل إن الأمر ليطول أكثر إذا تابعنا روايات عدد من المتأخرين الذين دسوا عليه كثيراً من الأخبار والحكايات المسيئة لهذا السبب أو ذاك.

وكان حسب الأصمعي ليواجه ما واجهه أن يكون من كان علماً ودراية وحفظاً، وحسبه أن يكون عربياً محباً لعربيته ذاباً عنها وعن تاريخها، وحسبه أن يكون مؤمناً

خالص الإيمان بعقيدته الإسلامية رافضاً الطعن عليها أو على قادتها الأولين.

وعلى الرغم من هذه الخصومات العنيفة والمتشعبة التي خاضها الأصمعي طارت شهرته وملأ أعين الناس، لا نستثني من ذلك خصومه ومناوئيه.

وكان الخليفة هرون الرشيد قد رغب في مجالسة عالم من علماء العربية يليق بمجلسه فذُكر له الأصمعي وأبو عبيدة، فاستقدمهما إلى بغداد، ولكنه لم يلبث أن صرف أبا عبيدة وأبقى الأصمعي ((لأنه كان أصلح للمنادمة))[٤٩].

والغالب على الظن أن الرشيد اختبر الرجلين، فصح عنده أن الأصمعي أغزر علماً وأعلى كعباً من أبي عبيدة، ولا نستبعد أن يكون الاختبار هو الذي روى خبره أبو عثمان المازني عن أبي عبيدة الذي قال: ((أدخلت على هرون الرشيد فقال لي: يامعمر

بلغني أن عندك كتاباً حسناً في صفة الخيل أحب أن أسمعه منك. فقال الأصمعي وما تصنع بالكتب؟ يحضر فرس ونضع أيدينا على عضو عضو منه ونسميه ونذكر ما فيه. فقال الرشيد: ياغلام، فرس. فأحضر فرس فقام الأصمعي فجعل يضع يده على عضو عضو منه ويقول: هذا كذا، قال فيه الشاعر كذا. حتى انقضى قوله. فقال لي الرشيد: ما تقول فيما قال؟ فقلت أصاب في بعض وأخطأ في بعض، والذي أصاب فيه مني تعلمه والذي أخطأ فيه ما أدري من أين أتى به))[٥٠].

ويبدو أن الرشيد لم يختر الأصمعي لهذا وحده، فلا بد من أن يكون سمع بجانب من صفات كل من العالمين

هوى كل منهما، فلما اقترن الخبر عنده بالعيان فضّل الأصمعي.

ونحن نستبعد كثيراً أن يكون اتصال الأصمعي بالرشيد على الصورة التي قدمها ابن عبد ربه حين روى عن القاسم بن محمد السلامي عن بشر بن الأطروش عن يحيى بن سعيد أن الأصمعي قال:((تصرفت بي الأسباب إلى باب الرشيد مؤملاً الظفر بما كان في الهمة دفيناً أترقب به طالع سعد، فاتصل بي ذلك إلى أن صرت للحرس مؤانساً بما استملت من مودقم، فكنت كالضيف عند أهل الميرة، فطرفهم متوجهة بإتحافي، وطاولتني الغايات بما كدت به أن اصير إلى ملالة، غير أني لم أزل مُحسيا للأمل بمذاكرته عند اعتراض الفترة، وقلت في ذلك:

وأي فتى أعير ثبات قلب
وساع ما تضيق به المعاني
تجاذبه المواهب عن إباء
لا بل لاتواتيه الأماني
فرب معرس لليأس أجلى
عن الدرك الحميد لدى الرهان
وأي فتى أناف على سمو
من الهمسات ملتهب الجنان
بغير توسع في الصدر ماض
على العزمات والعضب اليماني

فلم نبعد أن خرج علينا خادم في ليلة نثرت السعادة والتوفيق فيها الأرق بين أجفان الرشيد فقال: هل بالحضرة أحد يحسن الشعر؟ فقلت: الله أكبر، رب قيد مضيقه قد فكه التيسير للإنعام، أنا صاحبك إن كان صاحبك من طلب فأدمن، وحفظ فأتقن. فأخذ بيدي ثم قال: أدخل (عسى) أن يختم الله لك بالإحسان لديه والتصويب، فلعلها أن تكون ليلة تعوض صاحبتها الغنى. قلت: بشرك الله بالخير. قال: فدخلت فواجهت الرشيد في البهو جالساً كانما ركّب البدر فوق أزراره جمالاً، والفضل بن يحيى إلى جانبه...))[٥١]، ويمضي ابن عبد ربه في رواية تفاصيل اللقاء، وأسئلة الرشيد وإجابات الأصمعي وروايته ما استنشده من أشعار حتى يستوفي الخبر سبع صفحات من مطبوعة العقد الفريد.

ان شكنا لا يقوم حول تفاصيل هذا الخبر الطويل ولا سيما ماورد فيه من تأكيد جري الأصمعي جري فرس رهان في إجاباته عن اسئلة الرشيد، فهي تفاصيل ليست بعيدة عما تناقله آخرون غير ابن عبد ربه في أحاديثهم عن مجالس الرشيد التي حضرها الأصمعي ورووا ما دار في تلك المجالس من حوار، ولكننا نشك في مقدمة النص التي نقلناها ونرفض أن يكون الأصمعي جلس بباب الرشيد ينتظر الفرصة السانحة للدخول عليه، وان الرشيد ارق فارسل يطلب من يعينه على السهر، فتلك تفاصيل أليق بقصص ألف ليلة وليلة التي لم تخل فعلاً من ذكر الأصمعي في قصص أسندت بطولتها إلى الخليفة الرشيد.

أما تفاصيل الخبر فلا يرد عليها إلا الاستطراد في الحوار بين الرشيد والأصمعي استطراداً لانعهده في أخبار لقاء العلماء بالخلفاء، ولكننا لا نستبعد ان تكون التفاصيل مجموعة من أخبار متفرقة ومرتبة هذا الترتيب المتنامي في الخبر، أما الظن بسأن الخبر موضوع برمته وأن ابن عبد ربه لفقه ليومئ إلى تعاطف الرشيد مع

الأمويين[٥٢]، فذلك أمر لا نطمئن له لما نعرفه من أن ابن عبد ربه لم يبد تعصباً ظاهراً ولا خفياً للأمويين حين ساق أخبارهم وأخبار العباسيين في جزء برأسه من كتابه العقد الفريد.[٥٣]

ومهما يكن الأمر فإن استقرار الأصمعي في بغداد، وصلته الدائمة بالخليفة هرون الرشيد كان عاملاً مهماً من عوامل شهرته، ولكنه لم يكن العامل الرئيس، فعلم الأصمعي وروايته ومعرفته باللغة والشعر والأخبار كانت حصيلة تفوق حصيلة أكثر معاصريه ممن اشتهروا وخلدوا من دون أن تكون لهم صلة بخليفة أو سواه من ولاة الأمور، وحسبنا أن نومئ إلى شيخ الأصمعي الخليل ابن أحمد وتلميذ الأصمعي محمد بن سلام الجمحي اللذين ظلا مستقرين في البصرة ونالا من الشهرة ما نالا بفضل العلم وحده، بيد أن ذلك كله لا يلغي حقيقة شاخصة وهي أن صلة الأصمعي بالرشيد أتاحت لمروياته التي رواها في مجلسه أن تجد طريقها إلى عدد كبير من الكتب التي عنيت بأخبار الرشيد أو باخبار الدولة العباسية، فضلاً عن كتب الأدب واللغة والنقد، ومثل هذه الفرصة مما لايتاح إلا لعالم كالأصمعي يتصل بخليفة كالرشيد.

لقد حفلت تلك المجالس بما بهر الناس، بل بما بهر الخليفة نفسه أحياناً، وحسبنا أن نشير إلى ما كان من سؤال الرشيد عن معنى كلمة (محرم) في بيت الراعي:

قتلوا ابنَ عفّانَ الخليفة مُحرِماً
وَدَعَا فلمْ أرَ مثلَهُ مَقْتُولا

وكان الكسائي حاضراً فقال: أجرمَ بالحج فقال الأصمعي والله ما كان احرم بالحج ولا أراد الشاعر أنه في شهر حرام فيقال أحرم إذا دخل فيه كما يقال أشهر إذا دخل في الشهر وأعام إذا دخل في العام, فقال الكسائي: ماهو غير هذا وفيم المراد؟ فقال الأصمعي: ماراد عدي ابن زيد في قوله:

قتلَوا كسرى بليلٍ مُحْرِماً
فتولّى لم يُمَتّعْ بكَفَنْ

أي إحرام لكسرى؟ فقال الَرشيد: فما المعنى؟ قال: كل من لم يأت شيئاً يوجب عليه عقوبة فهو محرم لا يحل شيء منه. فقال الرشيد: ما تطاق في الشعر ياأصمعي. ثم قال: ياعلي إذا جاءك الشعر فإياك والأصمعي.[٥٤]

لقد أدرك الرشيد بفطرته العربية وبعد نظره أن الأصمعي عبقرية نادرة ولهذا جعله موضع ثقة في اختصاصه، بل إن بعض الروايات لتشير على نحو خفي إلى أنه كان يضع نفسه منه موضع التلميذ من شيخه. روى ابن خلكان باسناده عن أبي حاتم السجستاني عن الأصمعي أنه قال: دخلت على الرشيد هرون ومجلسه حافل، فقال: ياأصمعي ما أغفلك عنّا وأجفاك لحضرتنا قلت: ياامير المؤمنين، والله مالاقتني بلاد بعدك حتى أتيتك. قال: فاشار إلي أن أجلس فجلست حتى خلا المجلس ولم يبق غيري ومن بين يديه من الغلمان فقال: ياأبا سعيد مامعنى قولك مالاقتني بلاد بعدك؟ قلت: ماأمسكَتني ياأمير المؤمنين، وأنشدت قول الشاعر:

كفّاك: كفٌّ ماتَليقُ درهما
جوداً وأخرى تُعْطِ بالسيفِ دما

اي تمسك درهماً. قال: أحسنت، وهكذا فكن. وقّرنا في الملا، وعلّمنا بالخلا، فإنه يقبح بالسلطان أن لا يكون عالماً. إما أن أسكت فيعلم الناس أني لا أفهم إذ لم أجب، وإما أن أجيب بغير الجواب فيعلم من حولي أني لم أفهم ما قلت. قال الأصمعي فعلمني أكثر مما علمته.[٥٥]

وما دام الرشيد يضع الأصمعي هذا الموضع من نفسه فليس عجيباً أن يجعله ضمن من يجعلهم رفاق رحله أينما انتوى الرحيل، فالأصمعي مع الرشيد في (الرقة)، وهو معه في (طوس) وهو معه في (الحجاز) اذا نوى الحج(٥٦)، بل إنه يكاد لا ينقطع عن صحبته إلا حين يعتزم الرشيد الغزو[٥٧].

اما صلة الأصمعي بالبرامكة فإنها تبدو غامضة من خلال

الروايات المتناقضة التي ساقها الإخباريون، فها هو ابــن خلكان يروي لنا قصة حضور الأصمعي وأبي عبيدة إلى بغداد فيذكر مرة أنها جرت في مجلس الرشــيد، ويذكر أخرى أنها جرت في مجلس الفضل بن يحيى البرمكي، ولا وجه لذلك إلا أن يكون ابن خلكان نقل عن مصدرين مختلفين روى كل منهما رواية تختلف عن رواية الآخر.[٥٨]

والذي نرجحــه أن صلة الأصمعي بـــالبرامكة كانت أمراً مفترضاًمادام الأصمعي على صلة بالرشــيد على اننا لانقبــــل بسهولة تلك الرواية التي تشــير إلى أن جعفراً البرمكي هو الذي أوصل الأصمعي إلى الرشــيد،[٥٩] فقــد تواترت الروايات التي ذكرناها على أن الرشيد هو الذي استقدم الأصمعي وأبا عبـيدة من البصرة.

ولم تكن تخلو أكثر مجالس الرشيد التي كان يحضرها الأصمعي من حضور البرامكة ومطارحتهم إياه رواية الأشعار، فقــد روى الحاتمي خبراً طويلاً عن أبي عبد الله الحكيمي عن أحمد بن يحيى عن الزبير عن الأصمعي أن الرشيد اســتدعاه وعنده يحيى بــن خالد وجعفر والفضل ليفصل بينهم فيما اختلفوا عليه حول أشعر بيت قالته العرب في التشبيــه، وأن الأصمعي روى في ذلك المجلس من أشعار القدماء وتشبيــهاتهم ما وافق الأشــعار التي رووها، فلما حكموه فيما رووا حكم للرشيد فخرج من المجلس بثلاثين بــدرة من المال[٦٠].

وتشير بعض الروايات إلى أن صلة الأصمعي بجعفر البرمكي لم تكن بالعميقــة ولا الحســـنة على الرغم من أنه ألف له كتاب (النوادر)، نلمح ذلك في رواية ساقها الجهشياري قال فيها: ((قال يوماً جعفر لخادم له: احمل معنا ألف دينار فــإني أريــد أن أمــر بالأصمعي فاذا حدثني وأضحكني فضع الكيس في حجره. ثم صار إليه ومعه أنس بن أبي شيخ، فحدثه الأصمعي بــكل شـــيء فلم يضحك فقال له أنس: إنه قد أضحــكك جهده فلم تضحــك، وليس عادتك ردّ شيء قد أمرت بإخراجه من بيت مالك، فقال له جعفر: ويلك، قد وصلنا هذا بخمســـمائة ألف درهم ولم أدخل له بيتاً قبل هذه الدفعة، ورأيت حبــه مكســـوراً، وعليه بـــزركان منجرد، وتحته مصلى وسخ، وكل ماعنده رث، وأنا أرى أن لسان النعمة أنطق من لســـانه، وأن ظهور الصنيعة أمدح وأهجى من مديحه وهجائه، فعلام أعطيه الأموال إن لم تظهر الصنيعة عنده، ولم تنطق النعمة بالشكر عنه؟ ثم أنشد قول نصيب.

فعاجُوا فأثْنَوْا بالذي أنتَ أهلهُ

ولو ســـــكَتُوا أثنتْ عليكَ الحقَائبُ[٦١]

على ان ثمة روايات أخرى قد تشير إلى علاقــة غير هذه بين الأصمعي والبرامكة فقد رويت عنه اقوال أشـــار فيها إلى فضل البرامكة عليه، روى ابن المعتز عن محمد ابن الأعلى عن عبــد الله بن احمد عن الأصمعي قــوله: ((مارأيت أنجب من البرامكة رجالاً وأطفالاً، ولا أشرف منهم أحــوالاً، ما أعلم أني حــضرت يحيى والفضل ولا جعفراًإلا انصرفت عنهم بالحبــاء الجزيل))[٦٢] ولا يخلو من دلالة أن ابن المعتز روى هذا القول في صدر رواية مفصلة عن حضور الأصمعي مجلس الفضل بن يحيى بدعوة منه ومجالسته ومنادمته ومواكلته ثم إنشاده أشعاراً لأبي نواس طرب لها الفضل فأمر بألف دينار لأبي نواس وبمثلها للأصمعي.

لقد كانت علاقة الأصمعي بالبرامكة أمراً هيأت له علاقــته بالخليفة الرشيد، ولا نستبعد بعد ذلك أن يكون العامل المادي هو الذي يقف وراء بعض مانقل عنه من اقوال في حقهم.

ولنا أن نقف بعد ذلك كله بإزاء ما نقلته بــعض المصادر من قول الأصمعي: ((لما قتل الرشيد جعفراً البرمكي، أرسل إلي ليلاً فراعني وأعجلني الرســل، فزادوا في وجلي، فصرت إليه، فلما مثلت بين يديه أومأ إلي بالجلوس ثم قال:

لو أنّ جَعْفر خافَ أســـبابَ الرّدى

لَنجَـــا بمهجَته طمرٌ ملجــــمُ

ولكانَ من حَذَرِ الحتوف بحيثُ لا
يرجُو اللحاقَ بهِ العُقَابُ القَشْعَمُ
لكنّه لما تقارَبَ يومُهُ
لم يدفَعِ الحَدَثانَ عنه مُنَجِّمُ

ثم قال: الحق بأهلك. فنهضت ولم أحر جواباً، وفكرت فلم أعرف لما كان منه معنى إلا انه أراد أن يسمعني شعره فأحكيه))[63].

ويبدو أن تفاصيل هذه الرواية اغرت بعض الباحثين بالظن أن الأصمعي كان على علاقة وثيقة بالبرامكة، وأن الرشيد صرفه عن بلاطه، بل عن بغداد برمتها، بعد أن نكبهم، ولهذا راحوا يسوغون ماروي له من أبيات في هجاء البرامكة بأنها (الرخصة) التي يعبر بها حدود المدينة ــ أي بغداد ــ سليماً معا فى ليلحق باهله في البصرة[64].

ونحن نرفض هذا الظن برمته، فأقل مايرد عليه أن الرشيد لو علم أن الأصمعي كان على علاقة وثيقة بالبرامكة لألحقه بجعفر بلا تردد، فليس شأن الأصمعي عنده بشيء إزاء شأن جعفر، أما الزعم بأن هجاءه البرامكة رخصة عبور إلى البصرة فأمر غريب، فالرشيد لم يكن من البلاهة بحيث تخدعه أبيات هجاء مفتعل، ولو أنه خدع أول الأمر وسمح للأصمعي باللحاق بالبصرة أفكانت البصرة بعيدة عن متناول يده لو أنه اضمر السوء للأصمعي؟ إن مسألة (رخصة المرور) مما لا يقبله المنطق العلمي.

لنا إذن أن نبحث عن وجه آخر للحقيقة التي تكمن وراء الحادثة، والذي نطمئن إليه ــ إن صحت تفاصيل الرواية كلها ــ هو أن دوافع الرشيد لطلب الأصمعي بعد مقتل جعفر وإنشاده الشعر وإلحاقه بأهله تكمن في أمرين، أولهما: ما صرح به الأصمعي نفسه من أن الرشيد كان يريد أن يروي قوله في مقتل جعفر، وذلك ما حدث فعلاً، وثانيهما: أن الرشيد كان في حالة أوحت له أنه مقبل على امور جسام لم يعد لمجالس الشعر والنوادر والملح معها موضع ولهذا صرف الأصمعي إلى أهله.

وهكذا لحق الأصمعي بالبصرة سنة سبع وثمانين ومائة،[65] بعد أن قضى في بغداد نحو أربع عشرة سنة.[66]

ونحن لا نشك في أن الأصمعي عاد إلى مدينته البصرة مثقلاً بما أصابه من عطاء الرشيد، ولكننا نشك في أنه خرج من بغداد ((وهو أعلم منه حيث قدم باضعاف مضاعفة))[67]، فتلك مبالغة لا يشفع لها مارأيناه من شدة طلبه للعلم ورحلته في طلبه سنوات طويلة قبل قدومه إلى بغداد وإن كان ذلك لا يلغي الحقيقة العامة التي تقرر أن علم الإنسان، أي إنسان، يزداد بازدياد تجاربه وامتداد عمره.

ويستقر الأصمعي في البصرة ليقضي فيها السنوات المتبقية من عمره من دون أن تغريه بمفارقتها دعوة الخليفة المأمون الذي كان حريصاً على أن يكون رجل مثل الأصمعي في صحبته، حتى إنه ليقول ليحيى بن أكثم عندما وصل إلى بغداد بعد مقتل أخيه الأمين: ((وددت لو أني وجدت رجلاً مثل الأصمعي ممن عرف أخبار العرب وأيامها واشعارها فيصحبني كما صحب الرشيد))[68]

ثم لا يكتفي المأمون بالأماني وإنما يوجه إلى الأصمعي بالبصرة أن يصير إليه فيعتذر محتجاً بضعفه وكبره ((فكان المأمون يجمع المشكل من المسائل ويسيرها إليه ليجيب عنها)).[69]

ونكاد نشك في أن الضعف والكبر هما اللذان عاقا الأصمعي عن اللحاق بالمأمون، ونرجح أن الرجل نظر في الأمور فوجد ان بلاط المأمون لن يكون كبلاط الرشيد، وأن رواد هذا البلاط وحاشيته لن يكونوا كرواد بلاط الرشيد وحاشيته، وان الأحداث التي مرت ابتداءً بوفاة الرشيد وانتهاء بمقتل الأمين لن تتيح له ــ وهو ذو الهوى العربي ــ أن يجد لنفسه موضعاً مقبولاً في ذلك البلاط، فتعلل بالضعف والكبر لكي لا يضع نفسه موضعاً

خبرة او رغبة في ولوجها.

وعلى الرغم من أن الأصمعي كان قد تجاوز الخامسة والستين عند عودته إلى البصرة، كانت حافظته لما تزل قوية كما كانت أيام شبابه، روى أبو بكر النحوي أن الحسن بن سهل (وزير المأمون) لما قدم العراق قال: أحب أن أجمع قوماً من أهل الأدب، فأحضر أبا عبيدة والأصمعي، ونصر بن علي الجهضمي وحضرت معهم، فابتدأ الحسن ينظر في رقاع بين يديه للناس في حاجاتهم فوقّع عليها فكانت خمسين رقعة، ثم أمر فدفعت إلى الخازن، ثم أقبل علينا فقال: قد فعلنا خيراً ونظرنا في بعض مانرجو نفعه في أمور الناس والرعية، فنأخذ الآن فيما نحتاج إليه، فأفضنا في ذكر الحفاظ فذكرنا الزهري وقتادة ومررنا، فالتفت أبو عبيدة فقال: ما الغرض أيها الأمير في ذكر من مضى وبالحضرة هاهنا من يقول إنه ماقرأ كتاباً قط فاحتاج إلى أن يعود فيه، ولا دخل قلبه شيء فخرج عنه؟ فالتفت الأصمعي وقال: إنما يريدني بهذا القول أيها الأمير، والأمر في ذلك على ماحكى، وأنا أقرب إليك، قد نظر الأمير فيما نظر من الرقاع وأنا أعيد ما فيها وما وقّع به الأمير رقعة رقعة. قال فأمر فأحضرت الرقاع. فقال الأصمعي: قال صاحب الرقعة الأولى كذا واسمه كذا فوقع له بكذا والرقعة الثانية والثالثة حتى مرّ في نيف وأربعين رقعة، فالتفت إليه نصر بن علي فقال: أيها الرجل أبق على نفسك من العين فكف الأصمعي)).[70]

ولا تخلو الرواية من دلالة على اشتهار الأصمعي بقوة الحافظة، وإن كانت بعض تفاصيلها مما قد يحمل على الشك في صحتها، فنحن نعلم أن الأصمعي غادر بغداد إلى البصرة بعد نكبة البرامكة ولم يعد إلى بغداد حتى حين دعاه الخليفة المأمون إليها وأن الحسن بن سهل لما قدم العراق ووزر للمأمون كان من الشغل بحيث لاتتاح له فرصة السفر إلى البصرة حيث يمكن أن يجتمع بهؤلاء العلماء، فضلاً عن أن الرواية تكاد تقرر أن الأمر جرى في بغداد وفي ديوان الوزارة التي يجلس الوزير فيها عادة للنظر في رقاع الناس، فإذا أعرضنا عن تفاصيل الرواية نفسها فإن لنا أن نطمئن إلى قوة حافظة الأصمعي وسعة روايته ورصانة علمه، فتلك هي العوامل التي هيأت لحلقته العلمية في المسجد الجامع بالبصرة أن تغدو من أضخم الحلقات التي ظل يرتادها طلابه القدماء فضلاً عمن لحق بهم من طلابه الجدد.

وتمضي السنوات الثلاثون الأخيرة من عمر الأصمعي هينة لينة يقضيها بين حلقته العلمية وانصرافه إلى التأليف بعيداً عن تعقيدات حياة البلاط ومفاجآته.

ويبدو أن من العسير تخليص أخبار حلقته العلمية قبل ذهابه إلى بغداد من أخبارها بعد عودته، فالذين نقلوا أخبار تلك الحلقة لم يحددوا الأزمان، كما أن طبيعة الحوار الذي نقلته الروايات لا تشي بأي دليل يمكن الاعتماد عليه في عملية التحديد، فهو حوار لم يكن يدور حول أحداث الساعة ولا حول شخصيات معاصرة، إنما كان يدور حول اللغة والأدب واشعار القدماء، وعلى الرغم من ذلك قد نستطيع أن ننسب عدداً من الروايات إلى مرحلة ما بعد عودته من بغداد لا سيما تلك التي كان يروي فيها ماجرى له من حوار مع الرشيد أو غيره من القادة ببغداد.

وعلى الرغم من أنه عاد من بغداد باموال طائلة تشير بعض الروايات إلى أنه ظل حريصاً على تنمية ثروته، فهي تشير إلى أنه اشتغل بتجارة الفواكه والثمار والخيل والإبل بمساعدة نفر من بني اصمع[71] علما أن روايات أخرى اشارت إلى ما يوحي بأنه تزهد في أواخر أيامه، فقد ذكر أنه ركب حماراً دميماً ((فقيل له: بعد براذين الخلفاء تركب هذا؟ فقال متمثلاً:

ولمّا أبَتْ إلا انصراماً لوُدِّها
وتكديرَها الشربَ الذي كان صافيا

شربنا برنقٍ من هواها مكدَّرٍ
وليس يعاف الرَّنقَ من كانَ صاديا

هذا، وأملك ديني، أحب إلي من ذاك مع فقده))[٧٢]

ولا نرى إلا أن نحمل الموقف على حرص الأصمعي، أما عبارته الأخيرة فقد نرى لها بعداً آخر غير بعد الزهد ونرجح الظن بأن الأصمعي قصد منها التعريض بالحال السائدة بعد وفاة الرشيد، فهي حال كان يرى فيها اللحاق بالبلاط وحاشيته ضرباً من الاضطرار إلى فقدان الدين.

وقد أقعد المرض الأصمعي في أواخر سنوات عمره، فلم يعد يعقد حلقته بالمسجد الجامع، فلما اشتد به المرض لزم داره حتى وافته المنية سنة عشر ومائتين للهجرة.[٧٣]

ولعل أصدق ما يصور ماخلفه الأصمعي في نفوس معاصريه مارواه أبو العيناء من قوله: ((كنا في جنازة الأصمعي فجذبني أبو قلابة حبيش بن عبد الرحمن الجرمي — وقيل حبيش بن منقذ قاله المرزباني في المعجم — الشاعر فأنشدني لنفسه:

لعنَ اللهُ أعظُماً حملوها
نحوَ دارِ البلى على خشبَاتِ
أعظماً تُبغضُ النبيَّ وأهلَ الـ
بيتِ والطيبين والطيباتِ

قال: وجذبني أبو العالية وأنشدني، واسم أبي العالية الحسنَ بن مالك

لا درَّ درُّ بناتِ الأرضِ اذ فجعَتْ
بالأصمعي لقدْ أبقَتْ لنا أسفا
عِشْ ما بَدَا لَكَ في الدُّنيا فَلَسْتَ ترى
في الناسِ منهُ ولا من عِلمِهِ خَلَفَا

قال: فعجبت من اختلافهما فيه))[٧٤]

ولعل أبا العيناء كان أدرى باسباب اختلاف الشاعرين، بل إن النصين ليقرران منطلق الخلاف بينهما.

لقد كان طبيعياً أن يثير الأصمعي ما اثاره من خلاف الناس فيه قبل وفاته وبعدها، بل إن الوضع الاجتماعي والسياسي كان هو الكفيل بزرع الخلاف حول أية شخصية بارزة تتخذ موقفاً وتكون طرفاً في الصراع، فكيف بالأصمعي الذي كان له هواه القومي والمذهبي الذي التزم به التزاماً تمخض عن مواقف كان من الطبيعي ألا تلقى الترحيب عند جميع معاصريه.

أما حياة الأصمعي الأسرية فإنها لم تشغل بال من عنوا بسيرته، على أن ثمة أخباراً متفرقة قد تقدم لنا صورة ما عن هذا الجانب من حياته، فقد ذكر أن الأصمعي قال: ((مررت بالبادية على رأس بئر، وإذا على رأسها جوارٍ، واذا واحدة منهنَ كأنها البدر، فوقع علي الرعدة وقلت لها:

ياأحسنَ الناسِ إنساناً وأملحَهم
هل باشتكائي اليكِ الحبُّ من باسِ
فبيني لي بقولٍ غيرِ ذي خَلَفٍ
أبالصريمةِ تمنى منكِ أم ياسِ

فرفعت رأسها إلي وقالت: اخسأ. فوقع في قلبي مثل جمر الغضا، فانصرفت عنها وأنا حزين، ثم رجعت إلى رأس البئر فإذا هي على رأس البئر فقالت:

هلمَّ نمحُ الذي قد كان أوَّلُهُ
ونُحدثُ الآنَ إقبالاً من الراسِ
حتى نكون بثيراً في ودِّتنا
مثل الذي يحتذي نعلاً بمقياسِ

فانطلقت معها إلى أبيها فتزوجتها فابني علي منها)).[٧٥]

وثمة رواية ساقها الخطيب البغدادي روى فيها حديثاً ورد في سنده اسم محمد بن عبد الملك بن قريب الأصمعي علق البغدادي نفسه عليها بقوله: ((لم اسمع لمحمد بن الأصمعي ذكراً الا في هذا الحديث)).[٧٦]

ومن جمع الروايتين يمكن القول إن الأصمعي تزوج في مرحلة طلب العلم في البادية، أي في مرحلة شبابه، وأنه رزق بولدين أحدهما علي والآخر محمد، ويدعم هذا مارواه أبو حاتم

السجستاني من قوله: ((دخلت على الأصمعي في مرضه الذي مات فيه فسألته عن خبره ثم قلت: كم سنة مضى من عمرك؟ فقال: لا أدري ولكني أحدثك، كنت شاباً مقتبلاً فتزوجت فولد لي، وولد لأولادي واناحي)).(٧٧)

بيد أن الواقع التاريخي لا يشير إلى أي نشاط لهذين الولدين، فكل مانعرفه عن نشاط اسرة الأصمعي العلمي هو تلمذة ابن أخيه عبد الرحمن بن عبد الله وابن اخته أحمد بن حاتم وروايتهما عنه وانتقال مصنفاته إلى أحمد بعد وفاته(٧٨)، وقد ذهب الباحثون في تعليل ذلك مذهبين، أولهما: أن الأصمعي لم يخلف عقباً من الذكور قط، وأن رواية البغدادي مما لايؤخذ بها.(٧٩) وثانيهما أن ولدي الأصمعي ماتا صغيرين أو شابين فلم يبق إلا الإناث من عقبه وعقب عقبه.(٨٠)

على أن ثمة احتمالاً ثالثاً تذهب إليه، فقد تزوج الأصمعي مبكراً كما تشير إلى ذلك روايتا الخطيب البغدادي وياقوت، ولكن ثمة رواية تؤكد أنه حين ورد على بغداد ورد بلا زوج، فقد سأله جعفر البرمكي عندما أراد أن يهديه جارية إن كان له زوج فأجاب بالنفي،(٨١) وغير مستبعد أن يكون طلق زوجته قبل وروده على بغداد ولم تجد أبياته التي استرضاها بها،(٨٢) فرحلت إلى البادية وأخذت أولادها معها ثم غابت أخبارها واخبارهم سوى أنه علم أنهم تزوجوا وأعقبوا، فتلك كما نظن هي علة عدم اشتهار أحد منهم بالأخذ عن ابيه أو الرواية له.

ذلك ما خلفه الأصمعي من عقب أما ما خلفه من كتب فكثير ذكر ابن النديم من كتبه سبعة وأربعين كتاباً،(٨٣) وذكر ابن خلكان خمسة وثلاثين كتاباً يبدو أنه نقلها من قائمة ابن النديم ولكنه اسقط اسماء اثني عشر كتاباً،(٨٤) وثمة مصادر أخرى ذكرت له أسماء كتب لم يرد ذكرها في قائمتي ابن النديم وابن خلكان.(٨٥)

تلك هي أهم الملامح التي يمكن الخروج بها من جملة الروايات والاجتهادات التي سجلها القدماء والمحدثون حول سيرة الأصمعي فاختلفوا لاختلاف زوايا النظر حتى غدا الخروج بصورة قريبة من الواقع مهمة تحتاج إلى دقة نظر، وذلك ما طمح إليه هذا البحث من دراسة هذا العلم الجليل من أعلام التاريخ العلمي العربي.

الهوامش والمصادر

١) العمدة، ابن رشيق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مصر ١٩٧٢م، ٢٧/١.

٢) الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هرون، مصر ١٩٤٥م، ٧٢/١ـ ٧٣.

٣) اختلف في كنيته، فقيل: أبو حاتم، وأبو بكر، وأبو قندين، أما قريب فهو لقب لعاصم، ولحق التصحيف والتحريف بعض الاسماء في سلسلة نسبه فصار اسم جده عبد الملك (عبد الله) ومظهر (مطهراً) ورياح (رباحاً) وسعد (سعيداً) وغنم (تميماً) وسقطت بعض الأسماء في هذا المصدر أو ذاك فقد سقط اسم عبد الملك واسم عمرو واسم عبد الله في بعض المصادر تنظر المتابعة المستقصية التي اجراها الدكتور سالم حميد أمين في أطروحته للدكتورة: (الأصمعي بين الرواية والنقد) وإياد عبد المجيد في كتابه الأصمعي وجهوده في رواية الشعر الجاهلي) دار الشؤون الثقافية بغداد ١٩٨٩م ١٣ ــ ١٧.

٤) ينظر حول هجاء باهلة: البيان والتبيين، الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هرون ط٤، ٣٦/٤.

٥) ينظر المبحث المستقصي الذي عقده د. عبد الحميد الشلقاني في كتابه (الأصمعي اللغوي) مصر ١٩٧٧م، ١٦ ــ ٢٤.

٦) ينظر مثلاً: أخبار النحويين البصريين، السيرافي، تحقيق كرنكو، بيروت. ١٩٧٠م، ٥٨، ووفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق احسان عباس، بيروت ١٩٧٧م، ١٧٠/٣.

٧) تنظر هذه الألقاب في طبقات النحاة واللغويين، ابن قاضي شهبة، تحقيق

تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، مصر ١٩٦٦٥م، ١١٢/٢، وشذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، بيروت (د.ت) ٣٦/٢.

٨) المعارف، ابن قتيبة، تحقيق ثروت عكاشة، مصر ١٩٦٠م، ٥٤٣، وذهب ابن خلكان في وفيات الاعيان ١٧٥/٣ إلى أنها بين سنتي ١٢٢ و ١٢٣هـ.

٩) أخبار النحويين البصريين، ٧٩.

١٠) مراتب النحويين، ابو الطيب اللغوي، (د.ت) ٦٥.

١١) ينظر: الاشتقاق، ابن دريد، تحقيق عبد السلام هرون، مصر ١٩٥٨م، ٢٧٢، وتنظر رواية أخرى في وفيات الأعيان ١٧٤/٣ــ ١٧٥.

١٢) تنظر المناقشة القيمة التي أجراها سالم حميد للروايات وتفنيده تفاصيلها كلمة كلمة في أطروحته الأصمعي بين الرواية والنقد، ٩.

١٣) نور القبس، المرزباني، تحقيق رودلف زلهايم، فيسبادن، ١٩٦٤م، ١٢٥.

١٤) محاضرات الأدباء، الراغب الأصفهاني، بيروت (د.ت)، ١٧٠/١.

١٥) الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، طبعة دار الكتب، ٣٨٦/٥.

١٦) ذيل الأمالي والنوادر، أبو علي القالي، طبعة دار الكتب، ١٩٢٥م، ١٢٦.

١٧) الأصمعي حياته وآثاره، د. عبد الجبار الجومرد، بيروت ١٩٥٥م، ٥٢.

١٨) ذلك ماعمد إليه الدكتور عبد الجبار الجومرد في كتابه (الأصمعي حياته وآثاره) حين صور نشأة الأصمعي تصويراً قصصياً معتمداً على بعض القرائن.

١٩) ينظر: الفرج بعد الشدة، التنوخي، القاهرة ١٩٥٥م، ٢٢١ ونحن لا نستبعد الاتجاه القصصي في النص ولكن ثمة إشارات أخرى تؤكد فقره، منها إشارة الخوانساري في كتابه (روضات الجنات) ط٢، ٤٣٩.

٢٠) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق أحمد أمين وزميليه، مصر ١٩٤٨م ٣٠٦/٥.

٢١) ينظر: الكامل في اللغة والأدب، المبرد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر (د.ت) ١٣٩/١.

٢٢) تنظر بعض رواياته عن أبيه في البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي، تحقيق د. ابراهيم الكيلاني، مصر ١٩٦٤م، ٢٧/٣، وتحفة المجالس، السيوطي، تحقيق، محمد بدر الدين، مصر ١٩٠٨، ٣٤٢.

٢٣) ونحن نشك في أن الأصمعي عقد لنفسه حلقة وهو في مرحلة التلمذة وأن ذلك استدعى عداوة أحد شيوخه له على ماروا ياقوت في معجم الأدباء، تحقيق، مرجيلوت، مصر ١٩٢٥م، ٥٦/٥.

٢٤) البيان والتبيين، ٣٢١/١.

٢٥) ينظر: العقد الفريد، ٤٦٥/٢، ٤٠/٣.

٢٦) ينظر معجم الأدباء، ١٤٠/٤.

٢٧) الأغاني، ٧٠/٦.

٢٨) المعارف، ٥٤١.

٢٩) إنباه الرواة على أنباه النحاة، القفطي، طبعة (دار الكتب) مصر. ١٩٥٠م، ٣٤٢.

٣٠) البصائر والذخائر، ٥٩٧/٣.

٣١) إنباه الرواة على أنباه النحاة، ٣٤٨/١.

٣٢) معجم الأدباء، ١٧٩/٤.

٣٣) م. ن، ٣١١/٧، والمزهر، السيوطي، تحقيق، محمد أحمد المولى وزميليه، مصر ١٩٥٨م، ٣٩٩/٢.

٣٤) معجم الأدباء، ٣٨٠/٦.

٣٥) ينظر الجرد الذي أجراه إياد عبد المجيد لأسماء من روى الأصمعي عنهم في كتابه (الأصمعي وجهوده في رواية الشعر العربي)، ١١٩ ــ ١٢٠.

٣٦) ينظر: المزهر، ٤٠/١.

٣٧) ينظر: البصائر والذخائر، ٣٣٦/٣.

٣٨) ينظر: العقد الفريد، ٤٢٢/٣.

٣٩) ذيل الأمالي والنوادر، ١٨٢.

٤٠) ينظر: تحفة المجالس، ٣٤٢.

٤١) ينظر: معجم الأدباء، ٤٥٧/٣، والعقد الفريد ٢٥١/٦، والمزهر ٤١٣/٢.

٤٢) ينظر: الأصمعي حياته وآثاره، ٦٥، والأصمعي وجهوده في رواية الشعر العربي٦٨، هـ٢.

٤٣) تنظر أخبار رحلاته في: الأصمعي اللغوي، ١١، ١٢.

٤٤) ينظر: الأصمعي بين الرواية والنقد، ٥٦.

٤٥) ينظر ذلك في الرواية التي رواها الأصمعي بإسناده عن اسحق الموصلي عن الأصمعي في الأغاني ٣٠٢/٥، والغريب أن ياقوتا الحموي روى في معجم الأدباء ١٩٨/٢ ــ ١٩٩ أن صاحب الكتب هو اسحق الموصلي وأن الذي سأله عن كميتها الأصمعي، وذلك تضارب في الرواية عجيب.

٤٦) المزهر، ٤١٥/٢.

٤٧) أنباه الرواة على أنباه النحاة، ٢٠١/٢.

٤٨) ينظر: الأصمعي اللغوي، ٥٣.

٤٩) وفيات الأعيان، ١٧١/٣، وينظر ٢٣٨/٥.

٥٠) م.ن، ٢٣٦/٥، ٢٣٧، وورد الخبر برواية أخرى على أنه جرى في مجلس الفضل بن الربيع لا مجلس الرشيد في المصدر نفسه ١٧٢/٣.

٥١) العقد الفريد، ١٣٨/٦ — ١٤٤.

٥٢) ذلك ما ذهب اليه الدكتور عبد الحميد الشلقاني في كتابه (الأصمعي اللغوي)، ٦٩ — ٧٢.

٥٣) الجزء الخامس من العقد الفريد.

٥٤) أخبار النحويين البصريين، ٦٠، وينظر: وفيات الأعيان، ١٧١/٣، ولا ندري إن كان الأصمعي عنى الجذر اللغوي وحده للمفردة وإلا فإنه يعلم أن عدي بن زيد جاهلي والراعي إسلامي وأن الدلالة اللغوية لمفردة (محرم) في الجاهلية قد لا تكون سلمت من التطور الى دلالة اصطلاحية مختلفة بعد الإسلام.

٥٥) وفيات الأعيان، ١٧٢/٣ — ١٧٣. وفي عجز البيت الشعري خلل نحوي لم نهتدلصوابه.

٥٦) ينظر: الأصمعي وجهوده في رواية الشعر العربي ٩٠.

٥٧) ينظر الأصمعي اللغوي ٧٩.

٥٨) سبقت الاشارةإلى ورود الرواية في وفيات الأعيان ١٧٢/٣ (ترجمة الأصمعي) على أنها جرت في مجلس الرشيد، على أن الرواية وردت في وفيات الأعيان نفسه ٢٣٦/٥ — ٢٣٧ (ترجمة أبي عبيدة) على أنها جرت في مجلس الفضل.

٥٩) ينظر: الوزراء والكتاب، الجهشياري، تحقيق مصطفى السقا وزميليه، مصر ١٩٣٨م، ١٨٩.

٦٠) ينظر: حلية المحاضرة، أبو علي الحاتمي، تحقيق د. جعفر كتاني، دار الرشيد، بغداد ١٩٧٩م، ١٧١/١ — ١٧٧.

٦١) الوزراء والكتاب، ٢٦٠.

٦٢) طبقات الشعراء، ابن المعتز، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، مصر ١٩٥٦، ٢١٣.

٦٣) الوزراء والكتاب، ٢٣٧ — ٢٣٨، وينظر: وفيات الأعيان، ٣٣٩/١.

٦٤) ينظر الأصمعي اللغوي، ٨٢.

٦٥) هي السنة التي قتل فيها الرشيد جعفرا البرمكي، ينظر: الكامل في التاريخ، ابن الاثير طبعة دار صادر، بيروت ١٩٦٥م، ١٧٥/٦.

وذهب الدكتور عبد الجبار الجومرد إلى أن قدوم الأصمعي إلى بغداد كان سنة ثلاث وسبعين ومائة على وجه التقريب. ينظر الأصمعي حياته وآثاره.

٦٦) مستدلاً بأن الذي استقدمه هو الفضل بن يحيى البرمكي، وأن الرشيد اختار الفضل حاجباً له تلك السنة.

٦٧) ينظر تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، دار الكتاب العربي (د.ت ٤١٧/١٠.

٦٨) معجم الأدباء، ١٤/٥.

٦٩) وفيات الأعيان، ١٧٢/٣.

٧٠) م. ن، ١٧٣/٣، ١٧٤.

٧١) ينظر: الأصمعي حياته وآثاره، ٢٢٢.

٧٢) وفيات الأعيان، ١٧٤/٣.

٧٣) اختلف القدماء والمحدثون في تحديد سنة وفاة الأصمعي، فذكروا جملة سنوات زعم كل واحد منهم أنها سنة وفاته، وهي السنوات: ٢١٠هـ، ٢١٢هـ، ٢١٣هـ، ٢١٥هـ، ٢١٦هـ، ٢١٧هـ. تنظر دراسة إياد عبد المجيد للمسألة في كتابه: جهود الأصمعي في رواية الشعر الجاهلي، ١٠٥. وينظر: الأصمعي حياته وآثاره، ٢٢٦، والأصمعي بين الرواية والنقد، ٧٧.

٧٤) وفيات الأعيان، ١٧٥/٣ — ١٧٦.

٧٥) تاريخ بغداد، ٣٢٧/١.

٧٦) م. ن، ٤١٧/١.

٧٧) معجم الأدباء، ٨٦/٦.

٧٨) ينظر: معجم الأدباء/ ٤٠٥/١ — ٤٠٦.

٧٩) ينظر: الأصمعي حياته وآثاره، ٢٢٩، والأصمعي بين الرواية والنقد ١٦.

٨٠) ينظر: الأصمعي اللغوي ٢٤.

٨١) تاريخ بغداد، ٤١٣/١٠ — ٤١٤.

٨٢) ينظر: عيون الأخبار، ابن قتيبة (طبعة دار الكتب) مصر ١٩٢٥م ١٢٥/٤.

٨٣) الفهرست، ابن النديم، تحقيق رضا تجدد، طهران، ١٩٧١م، ٦٠.

٨٤) وفيات الأعيان، ١٧٦/٣.

٨٥) جمع الدكتور عبد الحميد الشلقاني أسماء عدد من تلك الكتب في كتاب (الأصمعي حياته وآثاره)، ٢٤٦.

النحو في لهجة قيس

المرحوم
د/خليل إبراهيم العطية

بنى النحاة العرب قواعد العربية على لهجات القبائل، واقتصروا في مرحلة الجمع على مجموعة من القبائل ((المُتبدّية)) التي عدّوا لهجاتها نقيةً خالصةً و (بالجملة فإنه لم يؤخذ عن حضري قط، ولا عن سكان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم التي تجاور سائر الأمم الذين حولهم))[1]. واستطاعوا ـــ أو كادوا ـــ باعتماد الاستقراء ((أن يقيموا قواعد البناء اللغوي على أسس متفاوتة))[2]. كانت ((اللهجات العربية)) زادهم في رحلتهم المضنية، ذلك أنّ تلك اللهجات مثلت الواقع اللغوي آنذاك. وكان العنصر الزماني مطلوباً في مثل هذه الحال يعضده عنصر آخر يؤازره هو العنصر المكاني. أما العنصر الأول فقد سُميّ بعصور الاحتجاج التي حدّدت ـــ وبشكل تقريبي ـــ بقرن ونصف قبل القرآن الكريم، وقرن ونصف بعدة تُمثل سلامة العربية، وخلوصها في النقاء.

ومثلّت قبائل: قريش وقيس وتميم واسد وهذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين[3] وسعد بن بكر وجشم وثقيف ونمر بن معاوية[4] الناطق المكاني الممثل للعنصر الزماني الذي أشرنا إليه قبل حين.

لقد كانت "قيس" التي ندرس "نحوها" الذي خافت به "اللغة العربية المشتركة" من القبائل التي اتكل اللغويون على " لغتها" في الإعراب والغريب[5]، فقد أمدّت اللغة الفصحى بعدد وافر من الظواهر اللغوية والنحوية، ولكن بقي في قبائلها وبطونها مظاهر أخر مثّلت عندنا "رُكاماً لغوياً" ظلت محتفظةً به من إرثها اللهجي قبل نشأة "اللغة المشتركة" ظهر بعضه في شعر شعرائها، وظل بعضه مما تتخاطب به في كلامها اليومي الدارج، وهو أمرٌ يبدو طبيعياً، إذ "كانت كُلّ قبيلةٍ من قبائل العرب تتمايز بلهجة خاصة تختلفُ في خصائصها بعض الاختلاف عن اللغة الأم ـــ العربية"[6]

وقيس عيلان من القبائل العربية الضخمة، ومن أشهر قبائلها وبطونها غَطفان (وفيها عبس وذبيان)، وهوزان وسليم وعدوان وفزارة وباهلة[7]، ولكل من هذه بطون وعمائر، وامتدت مواقع سكناها في أنحاء مختلفة من جزيرة العرب ولا سيما وسطها.

وثبت أنّ بعض قبائلها عاش في الحجاز، وآثر فريق منها العيش في نجد[8] مثل فزارة[9]. على حين أقامت هوازن في مواضع متعددة بين نجد والحجاز[10]، وفي هؤلاء قال أبو عمرو بن العلاء!"أفصح العرب عليا هوازن وسفلى تميم"[11] ولمجاورة قيس تميماً[12]، فقد تأثرت لهجتها بلهجة تميم[13].

لقد استقرأ باحث معاصر[14] شواهد الشعر في كتاب سيبويه مقسماً على اللهجات، فبان لنا موقع لهجة قيس، إذا بعدد الشعراء الذين ينتمون إلى قيس " يشكلّون نسبة عالية إذا قسنا ذلك بالقبائل التي ذكرها أبو نصر الفارابي في "نصه" الشهير.

وهذا بيان ذلك:

هوازن ٢٧ شاعراً، ولغطفان ١٥ شاعراً، ولسليم خمسة شعراء ونصيب كل من باهلة وغني شاعران اثنان ولعدوان شاعر واحد، ويكون مجموع الشعراء [الذين] استشهد بشعرهم من قيس اثنين وخمسين شاعراً.

ويفوق هذا العدد نظائره من شعر شعراء القبائل الأخر وبالشكل الآتي ذكره:

تميم ٤٤ شاعراً، أسد ٢٢ شاعراً، هذيل ٦ شعراء طيّ: ٧ شعراء، قريش ١٤ شاعراً، ربيعة ٢٤ شاعراً مما دلّ على كبير أهمية شعرائهم عنده.

وسواء عزا سيبويه شواهده الشعرية، أم عزا ـــ مالم يعزه ـــ الدارسون من القدماء والمحدثين بعده[١٥]، أو أنّ للعامل الجغرافي أثراً في الأخذ عن بعض القبائل دون بعض، فقبائل تميم وأسد وقيس كانت أقرب القبائل مسكناً من البصرة والكوفة، فكانت صلة الرواة واللغويين بهذه القبائل أكثر من غيرها"[١٦]، إلا أنّ "أبيات سيبويه أصحّ الشواهد اعتمد عليها خلف بعد سلف.. وقد خرج كتابه إلى الناس والعلماء كثير والعناية بالعلم وتهذيبه وكيدة، ونظر فيه وفتش فما طعن أحد من المتقدّمين عليه، ولا ادّعى أنه أتى بشعر منكر.."[١٧].

وفذلكة القول: إن دراسة النحو العربي دراسة تاريخية توجب بحث جذوره في لهجات القبائل العربية التي كانت مادتها "موضع انتخاب" اللغة العربية المشتركة ـــ لغة القرآن الكريم ـــ.

وانا إذ أقدّم هذا المبحث في "اللهجات العربية القديمة"، فإنما اضيفه إلى مباحثي السابقة في الموضوع نفسه ما نشر منه، أو مازال قابعاً في الأدراج.

تنوين الترنم:

تنوين الترنم مصطلح أطلقه النحاة على زيادة نون على القوافي المطلقة المنتهية بأصوات المد الطويلة: الألف والواو والياء، وهذا مسلك بني تميم وقيس[١٨]. وهم في ذلك بالضد من اهل الحجاز الذين يتغنون بإنشاد القوافي بالإفادة من قبول أصوات المدّ الصفة الانطلاقية، فيكون ثمة ترنّم، أي تطريب وتفّنن وترجيع.[١٩]

ونعجب من تسمية النحويين هذه الظاهرة تنويناً وما هي بتنوين، وإنما هي نون لحقت حروف الرويّ، وليس ثمة ترنم، قال سيبويه[٢٠]:

"وأناس كثير من بن تميم، فإنهم يبدلون مكان المدّة فيما ينون وما لم ينون، لما لم يريدوا الترنم أبدلوا مكان المدّة نوناً ولفظوا بتمام البناء وما هو منه، كما فعل أهل الحجاز ذلك بحروف المدّ)).

ومهما يكن من أمر فلا فرق كبيراً بين اصوات المدّ الملحقة بحروف الروي أسماء وافعال وحروف المعزوة إلى أهل الحجاز، والمسلك الذي سلكه القيسيون والتميميون في إلحاق النون بها عند إنشاد القوافي. ففي النون غنّة جاءته من مرور الهواء في أثناء نطقه بالأنف حرّاً طليقاً، والغُنّة كما عرّفها أحد علماء التجويد[٢١]: "صوت يجري في الخيشوم جريان حروف المدّ واللين في موضعها" فكلا الصوتين انطلاقي يتصف بحريّة الجريان فضلاً عن امتلاكهما صفتي: الوضوح السمعي[٢٢]، والجهر، وأتي ثانيهما ـــ اعني الجهر ـــ في صحبة الجهر ـــ في صُحبة ذبذبات الأوتار الصوتية، وثبت أنه ليس له مقابل مهموس[٢٣].

ومما جاء في شعر قيس على ماعُرف بتنوين الترنم قصيدة الحطيئة وهو من عبس في بعض الروايات ومطلعها[٢٤].

شاقتك أظعان لليلى

يومَ ناظرة بواكرْ

وَجُلّ قوافي القصيدة تأتي مرفوع عند الترنم، و "لولا علم الحطيئة بذلك لأشبه أن يختلف إعرابها، لأنّ تساويها في حركة واحدة اتفاقاً من غير قصد لا يكاد يكون"[٢٥].

في الضمائر:

وجدنا في الضمائر ضميرين خالف فيهما بنو قيس العربية المشتركة وهما: أنا وهو: أما باقي الضمائر فلم تتصل بخبر اختلافها مع العربية المشتركة، ويعني هذا اتفاق القيسيين معها فيها.

أ ـــ أما "أنا" فضمير رفع منفصل، مؤلف عند البصريين من (أنَ) وهو الضمير والألف فيه زائدة[٢٦]، وذهب الكوفيون إلى أنه الضمير برمته، وأنّ الألف من تمامه كما يستفاد مما أوردَ الفرّاء[٢٧] في حديثه عن الاية "لكنا هو الله ربي (الكهف ١٨/٣٨) وعقب مكي بن أبي طالب على القراءة[٢٨] فقال: "وكأنه جعل (أنا) بكماله الاسم، وهو مذهب الكوفيين"[٢٩]

ورأى الكوفيين مرجوح بقول الحريث بن بحدل:[30]

أنا سيفُ العشيرة فـــــاعرفوني

حميداً قـــد تذرّيتُ الســـناما

الذي أثبـت الألف في الوصل، مما دَلّ على أنها من تمام الضمير، وليست بزائدة وتابعهم في ذلك ابن مالك[31].

وقد تعددت مذاهب العرب في الضمير "أنا" واتخذ صوراً شتى في كلامهم، بيد أنّ أكثر العرب يثبتون ألفه في الوقف، فيقـولون (أنا) ويحذفونها في الوصل فيقـولون: انَ فعلت، وهي اللغة الفصحـى، ونسبها أبو حيان الأندلسـي إلى أهل الحجاز. قـال[32]: "والحجاز تثبتها وقفاً وتحذفها وصلاً. ومنهم من يقول: آنَ بالمدّ، وعُزيت هذه اللغة إلى قضاعة[33]". وعلى ذلك قول عديّ بن زيد العبادي[33]:

يـاليت شعري آنَ ذو عَجـَة

متى أرى شربـاً حــوالي أصيصْ

وعزا الفرّاء إلى سفلى قيس وعليا تميم قـولهما في الوقـف: أنَه ووصفها بالجيدة. قال[34]: "ومن العرب من يقول إذا وقف: أنَهْ وهي لغة جيدة، وهي في عليا تميم وسفلى قيس".

ولا يختلف المنسوب إلى سفلى قـيس وعليا تميم عن لغة الحجاز المشار إليها آنفاً، أما الهاء فليست إلا امتداداً للنفس[35].

وعند استقراء شعر قيس لم نجد شاهداً فيه يعضد ماأورده الفرّاء مما يدفعنا إلى الظن أنها من مظاهر الخطاب اليومي، فإذا نظم الشاعر قصيدته أورد "أنا" على ما عرفته اللغة العربية المشتركة[36].

ب ـ أما ضمير الغائب (هو وهي)، فهما بجملتهما الضمـير عنـد البصريين[37]. وذهب الكوفيون إلى أنّ الهاء فيهما هو الضمير، وأنّ الواو والياء زائدتان[38] وتكفّل ابن الأنباري بعرض رأي الفريقـين على وفق منهجه، ولا نرى بنا حاجة للخوض في ذلك.

بين أيدينا من تراث اللهجات العربية القـديمة ظاهرتان تلفتان النظر في (هو وهي)، الأولى: المعزوة إلى همدان ـ وهي من قبـائل اليمن ـ التي كانت توردهما بالتشـديد[39] والأخرى: ماعُزي إلى قيس وتميم واسد بإسكانهما، وحكى الكسائي عن القبـائل الثلاث المذكورة قبل حين: هُوْ فعل ذلك بإسكان الواو[40].

أما ظاهرة التشديد في (هو وهي) فبين أيدينا قراءة عبد الله بـن عامر لقوله تعالى: "هُوّ الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً" البقـرة ٢٩/٢. وبضعة أبيات منها[41]:

وإن لساني شهـدة يُشتفى بها

وهوّ على من صبّه الله علقـمُ

وقول الآخر:[42]

فالنفس إن وعيت بالعنفِ آبيـةٌ

وهيّ ما أمرت بـالرفقِ تأتمِرُ

ومن مُخفّفهما قول آخر[43]:

أدعوتـه بـالله، ثم قتلتـه

لو هوْ دعاك بـذّمةٍ لم يقـدرِ[44]

والآخر[45]:

إنّ سلمى هـي التي لـو تراءت

حبـذا هيْ من خلةٍ لا تخالُ

وَعُزي الى عبيد بن الأبرص ـ وهو أسدي ـ قوله:

وركضك لـولا هوْ لقيت الذي لقوا

فأصبحـت قـد جاوزت قـوماً أعاديا

وقد رجّح أحد الدارسـين المعاصرين[46] أنّ ما عرفته العربيـة الفصحـى من صورة هذين الضميرين ما هو إلا تطور من لغة همدان التي كانت تشدّد الواو والياء من (هو وهي) ـ كما مرَّ به البيان ـ دون أنْ يقدّم ما يمكن به أن يعضّد رأيه، ولا أدري لِمَ لا يكون الأمر بالضد مما ذكر، أعني أن يكون التخفيف الأصل، والتشديد صورة تالية استدعته ضرورة الشعر، أو جيء به للتوكيد.

ويحتمل ماورد من (هو وهي) مشدّداً في الشواهد الشـعرية أن يكون من لغة الشعر[47]، وسمعها أهل اللغة فظنوها لغة، ويعضد هذا الرأي ورود التخفيف والتشديد فيهما في قول الشاعر[48]:

ألا هـيّ إلا هـي فدعهـا فإنما

تمنّيك مالا تسـتطيعُ غرورُ

فلو كانت لغة الشاعر المجهول التشـدد لاحـتال لوروده كرة

أخرى على لغته، ولو كان التخفيف لفعل مثل ذلك، مما دَلّ على صواب رأي ابن جني الذي أورده في أثناء ماعقده "في الفصيح يجتمع في كلامه لغتان فصاعداً"[11]. قال: "فينبغي أن يكون ذلك ضرورة وصنعته لا مذهباً ولغةً".

سنون

سنون مما أُلحق بجمع المذكر السالم. ومن العرب من يعربه إعراب هذا الجمع بالواو رفعاً، وبالياء نصباً وجرّاً من غير تنوين، وهذه لغة الحجاز وعليا قيس[50]. وهولاء يقولون: مرّت السنون، وإنّ السنين عجفاء، وأرهقني مرُّ السنين.

ويجعل بنو عامر (من قيس) وبعض تميم إعراب "سنون" بالنون، ولزوم الياء وينوّنون المذكر، وعلى ذلك قول جرير (وهو من تميم):

أرى مَـرَّ السنين أخـذنَ مني

كما أخذ الهلال من الســـــرارِ

وقول آخر:

ألم نُسق الحجيـج ـ سلي معَدّاً ـ

ســنيناً ماتُعدُّ لنا حسابـــا

ذو كالصلة:

استعملت طيء "ذو" موصولة للعاقل ولغيره مبنية في الأشهر[51]، وقد عالجنا أمرها في بحث لنا غير هذا[52].

ونقل أبـو منصور الأزهري[53] انه "سمع غير واحـد من العرب يقـول: كنا بموضع كذا وكذا مع ذي عمرو، وكان ذو عمرو بـالصمّان أي كنا مع عمرو ومعنا عمرو وذو كالصلة عندهم" وقال: وهو كثير في كلام قيس ومن جاورهم".

ويدلنا هذا الاقتباس في"ذو" على استعمال قـيس ومن جاورها جملة من الأمور:

١ ـ إنّ "قيساً" تستعمل "ذو" كالصلة، وفي آثارها ما يدل على صلتها بذو الطائية، وربما كانت طوراً من اطوارها.

٢ ـ أنها معربة غير مبينة.

٣ ـ تصرّف "ذو" بحسب الإفراد والجمع.

على أني لم أجد هذه الظاهرة فيما أمكنني مراجعته من دواوين شعراء قيس، مما يدعوني الى الظن أنها لغة الخطاب الدارج.

الذون:

"الذين" من الموصولات الاسمية، ويستعمل للمذكر العاقل في الجمع مطلقاً أي رفعاً ونصباً، وجرّاً، فنقول في الفصحى: جاء الذين أكرموا زيداً، ورأيت الذي أكرموه، ومررت بالذين أكرموه[54].

ولدينا في تراث اللهجات العربية صيغة "الذون" رفعاً و "الذين" نصباً وجرّاً، وعزيت إلى هذيل[55] وطيىء وبني عُقيل[56]، فيقال على هذه اللهجة: جاء الذون أكرموا زيداً، ورأيت الذين أكرموه، ومررت على الذين أكرموه.

وبين أيدينا اشطار استعمل صاحبها في احـدها الذين مرفوعاً عُزيت إلى أبي حرب الأعلم العُقيلي، كما عزيت إلى ليلى الأخيلية وهي من عُبادة بن عُقيل وهما معاً من قيس، ومن هذه الأشطار:[57]

نحنُ الذون صبحّـوا الصباحـا

يومَ النُّخيل غارةً ملحاحـــا

وثمة بيت غُفل من النسبة جاء على هذه اللغة وهو[58]:

وبنـو نويجية الـذون كأنهـم

مُعُطٌ مُخدّمـة مـن الخزّان

وقد أنكرت نسبة هذه الظاهرة إلى هذيل في بحث سابـق(٥٩) لأمرين:

١ ـ أنني لم أجد في أشعار الهذليين مادّل على ورودها عندهم.

٢ ـ ورود الشطر السابق الوارد ضمن خمسة أشطار في أشعار بني عُقيل وهم من قيس.

كان:

كان وأخواتها من نواسخ الابتداء، تدخل على المبتدأ فترفعه اسماً لها، وتنصب الخبر على أنه خبرها، وسميت بالأفعال الناقصة.

ولها أحوال في النقص والتمام والزيادة والحذف، وما إلى ذلك. ليس هذا موضع الإفاضة فيها، فقد كفلت كتب النحو لها.

ويهمنا ما جاء في ـ كان الناقصة من إضمار ضمير الشـأن فيها

مقدّرا فيرتفع المبتدأ والخبر بعدها منصوبة المحل خبراً لها[60].

نحو قولنا: كان فلان قائم.

وعزا أبو جعفر النحاس[61] هذه الظاهرة إلى قبيلتين: قيس واسد. وقال: وإنما يفعلون ذلك على القصة والحديث والشأن كأنك إذا قلت: كان زيدٌ قائمٌ، فمعناه: كان زيدٌ ـ من قصته وحديثه وشأنه ـ قائم".

وفي القراءات القرآنية: "فكان أبواه مؤمنان" سورة الكهف ١٨/٨٠ وهي قراءة أبي سعيد الخدري[62] جاءت على هذه الظاهرة.

وَدَلّ الاستقراء على ورودها في شعر: خزاعة وهم من الخزرج[63] وعدي وهم من تيم بن عبد مناة[64].

ومن شواهدها قول رجل من عبس (وهم قيس):

إذا ما المرء كان أبوه عبس

فحسبك ماتريدُ من الكلام[65]

وقول العُجير السلولي ـ وسلول من خزاعة الخزرجيين.

إذ متُّ كان الناس صنفان شامت

وآخر مثن بالذي كُنت اصنعُ[66]

ومما جاء غير معزو:[67]

متى مايُفد كسباً يكن كل كسبه

له مطعم من صدر يوم وماكلُ

وجاء في شواهد (ليس) على هذه الظاهرة قول هشام أخي ذي الرمة[68]:

هي الشفاء لدائي إن ظفرتُ بها

وليس فيها شفاء الدّاء مبذولُ

ذلك ما أفادته اللغة العربية المشتركة (الفصحى) من تراث القبائل ومنها (قيس)، ويلوح لنا ما بان لأحد المعاصرين[69] من أنّ إدعاء إضمار ضمير الشأن والقصة كما زعم النحاة آتٍ من أنّ هذه الشواهد وسواها تنقض قواعدهم في كان وأخواتها، ولعل "رفع خبر كان" يمثّل مرحلة أعرق في القدم من الاستعمال الشائع الذي بنى النحاة قاعدتهم النحوية عليها ولم يتيسر له أن يعيش في العربية الفصحى، واحتفظت به هذه القبائل لنفسها[70].

مذ ومنذ:

مذ ومنذ اسمان إذا ارتفع ما بعدهما، وحرفان إذا جرّا ماتلاهما. ويرفع ماتلاهما على الخبرية في رأي البصريين، أو الفاعلية بفعل محذوف تقديره مضى، أو كان على رأي الكوفيين[71]:

والغالب على مذ الاسمية، ومنذ الحرفية، أما غلبة الأسمية في الأولى، وشيوع الحرفية في الثانية فيجيء دخولهما على الزمان الحال والماضي، ويجر فيما دَلّ على الحال، لأنه لا يصلح إلا بتقدير (في) الدالة عليه.

أما الماضي فيصلح للرفع والجر، والجر اللغة الفصيحة الكثيرة، وإن دخلت عليه (مذ) لم يجز إلا الرفع في لغة الحجاز وضبة والرباب ومُزينة.

ومن قيس: غطفان وعامر بن صعصعة، والرفع لغة تميم واسد، ومن قيس: غنيّ وهوازن[72].

ذلك مافي تراثنا النحوي من إرث اللهجات العربية، بيد أننا وجدنا في شرح ديوان الحطيئة قوله[73]:

هل تعرف الدار مذ عامين أو عامِ

داراً لهند بجزع الخرج فالدّامِ

قول الشارح: "كانت لغته منذ، ومنذ تخفض فلما تكلّم بمذ خفض بها كما كان يخفض بمنذ".

مما دَلّ على نقص في الاستقراء، فقد استعملت (مذ) هنا استعمالاً حرفياً، لأنها بمعنى (من) في البيت.

إعراب لدن:

لدن ظرف زمان ومكان معناه عند، إلا أنه أقرب مكاناً من عند وأخص منه، بملازمته لمبدأ الغايات وجواز الإضافة إلى الجمل، وأن الغالب استعمال (لدن) مسبوقة بمن[74] وجواز إفراده قبل غدوة، ولا يقع إلا فضلة، وكونه مبيناً.

وفي إرث اللهجات العربية استعمال لدن معربة في لغة قيس

مطلقاً، قال الرضي في شرح الكافية[75]: وإعراب لدن المشهورة لغة قيسيّة". وخصه أبو زيد الأنصاري بالكلابيين[76] وهم من قيس أيضاً.

وعلى هذه اللغة قراءة أبي بكر عن عاصم[77]، لقوله تعالى:

إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً "النساء ٤/٤٠ وقوله تعالى:" قيماً لينذر باساً شديداً من لدنه" الكهف ١٨/٢ وقرئت بإسكان الدال وإشمامها الضم وكسر النون والهاء ووصلها بياء على اللفظ وقراءة باقي السبعة (من لدنه) على البناء.

لعل الجارة

استعمل بنو عُقيل القيسيون "لعل" جارةً، ولهم في لامها الأولى الإثبات والحذف، وفي لامها الثانية الفتح والكسر[78] وسمع أبو زيد الأنصاري بني عقيل تقول: لعلّ زيدٍ قائمٌ[79] بكسر اللام الأخيرة من لعلّ وجرّ زيد.

و "لعل" في استعمال بني قيس بمنزلة الحرف الزائد، ومجرورها في موضع رفع على الابتداء بدلالة ارتفاع ما بعدها على الخبر، وليس للمجرور لفظاً متعلق، لأنها لم تدخل لتوصيل عامل[80].

ويبدو من الاستقراء شيوع هذه الظاهرة النحوية عند القيسيين، فقد قال كعب بن سعد الغنويّ ـ وغنيّ من قيس:

فقلت ادعُ أخرى، وارفع الصوت جهرةً

لعل أبي المغوارِ منك قريبُ

ووقف أبو علي الفارسي على البيت فرجّح أنّ الأصل فيه "لعله لأبي المغوار منك جواب قريب" فحذف من البيت ثلاثة: حذف موصوف قريب، وضمير الشأن، ولام لعل الثانية تخفيفاً، وأدغم الشاعر اللام الأولى في لام الجر، ومن ثم كانت مكسورة.

وعقّب ابن هشام الأنصاري ناقل الرأي السابق وعدّه متكلفاً وقال: "ثم هو محجوجٌ بنقل الأئمة أن الجر بلعل لغة قومٍ بأعيانهم"[81].

وكما وجدنا ثبوت هذه الظاهرة اللهجية في شعر عقيل وغنّي، فقد وردت في شعر بني عبس وهم من قيس أيضاً، قال: خالد بن جعفر العبسي:

لعل الله يمكنني عليها

جهاراً من زهيرٍ أو أسيدِ[82]

توكيد الفعل

يُبنى الفعل المؤكد بالنونين: الخفيفة والثقيلة على الفتح، لأنه مركَب معها تركيب خمسة عشرَ ولا فرق بين أن يكون الفعل صحيح الآخر: كابرزنّ واضربَنّ، أو معتل الآخر نحو: اخشين وارمين واغزونّ، وهل ترمينّ.

تلك لغة العرب، وعزا النحاة إلى فزارة القيسية[83] وإلى طيئ[84] حذفهما آخر الفعل إذا تلت كسرة ياءً في نحو:

ترمين في نحو قولنا: هل ترمِنّ يافلان؟.

بين أيدينا شاهدٌ من طيئ قاله حُريث بن عنّاب الطائي[85]:

إذا قال: قطني قال باله حلفةً

لتغنسين عني ذا إنائك أجمعا

وشاهدان غير معزوّين هما[86]:

وابكِنّ عيشاً تقضى بعد جدته

طابت أصائله في ذلك البلدِ

لا تتبعن لوعة إثرى ولا هلعا

ولا تقاسِنَّ بعد الهم والجزع

ولسنا على يقين من كون هذه الظاهرة صحيحة النسبة إلى فزارة القيسية، فليس بين أيدينا ما يعضد ذلك، ونشك أن تكون ظاهرة نحوية لاحتمال الضرورة في الابيات بما فيها بيت حريث الطائي.

الاستثناء المنقطع

عزا ابن الأعرابي ـ كما نقل ابن جني ـ[87] ـ إلى قيس مُطلقاً استثناء وصفه عبد القادر البغدادي بالإغراب وساق له أمثلة من نحو: غير أنّ هذا أشرف من هذا. وهذا أطرف من هذا، فيكون مدح بعد مدح.

وفي شعر قيس بيتان جاءا في شعر النابغة الذبياني وشعر النابغة الجعدي، وذبيان وجعدة من قيس.

أما الأول فقول الذبياني[88]

ولا عـيـب فيهم غير انّ سيوفهم

بهنّ فلولٌ من قـــراع الكتائبِ

أما الآخر فللجعدي[89]:

فتــى كملــت أخلاقه غير أنـه

جوادٌ فلا يُبقـــي من المال باقـــيا.

ومن الشعر غير المعزو[90]:

١ــ ولا عيب فيه غير ما خوف قومه

على نفســـه إن لا يطول بقـــاؤها.

٢ــ ولا عيبَ فينا غير عرقٍ لمعشرٍ

كـــرام وإنـــا لا نخــطُّ علـــى النمـــلِ

٣ــ ولا عيب فيهم غير أنّ قدورهم

على المالِ أمثال الســـــنين الحواطمِ

٤ــ مانقموا من بني أميــــة إلا

أنهم يحلمون إن غضبـــــــــوا

وكل هذه الشواهد على الاستثناء المنقطع "لأنّ بـــعدها[91] ليس من جنس ماقبلها"، فقـــد أخرج الجعدي، إتلاف الممدوح ماله من جملة أخلاقه، ومدح الذبياني آل جفنة واستثنى "عيباً" لهم وهو تثلم سيوفهم من كثرة قتالهم خصومهم وهو منتهى المدح والمبالغة فيه.

ويشبه البيت الرابع قول الله سبحانه في ســـورة بـــراءة ٩/٧٤ "ومانقموا، إلا أن أغناهم الله ورســـوله من فضله" أي: وماعابـــوا وأنكروا إلا ما هو حقيقٌ بالمدح والثناء[92].

وسّمى علماء البديع مثل هذا "الاستثناء" بتأكيد المدح بما يشبه الذم.[93]

ولو صح ان تكون هذه الظاهرة النحوية قيســـية الأصل، لعُدت فيما أغنى اللغة المشتركة.

إجراء القول معنى الظن:

يدخل القول على مفرد وجملة ــ اسمية وفعلية ــ واشترط النحاة لما كان جملة اسمية ليعامل معاملة الظن، فينتصب به المبتدأ والخبر، أن يكون القول فعلاً مضارعاً لمخاطب قد تقـــدمته أداة اســـتفهام غير مفصول بينها وبينه إلا بظرف، او مجرور، أو أحد مفعولي القول[94].

ونقل أبو الخطاب الأخفش "أنّ ناساً من العرب يوثق بعربـــيتهم وهم بنو سليم يجعلون باب قلت أجمع مثل ظننت"[95]. ومعناه أنّ بني سليم القيسيين يُعملون القول معنى ظن مُطلقاً في الاستفهام وغيره.

على أني وجدت في شعر الحطيئة (وهو مولى عبـــس) وهؤلاء من قيس قوله[96]:

إذا قلـــت أني آيبٌ أهـــل بلدةٍ

وضعت بها عنه الولية بـــــــــالهجرِ

وقد أجرى فيه الحطيئة قلتُ مجرى ظننتُ ولم يستعمله استعمال الحكاية بدلالة فتح همزة أنّ، ولو قصد الحكاية لكسر الهمزة.

وفذلكة القول أنّ هذه الظاهرة النحوية أغنت العربية الفصحى، وليست مختصة بسليم وحدها، أو عبس القيسيتين، وإنما أصبحـــت تراثاً عاماً، ففي شعر امرئ القيس[97]:

إذا مـــا جرى شأوين وابتلّ عِطْفُهُ

تقـــول هزيزُ الريح مرّت بـــــأثابِ

الذي اســـتعمله فيه "تقـــول" بمعنى "تظن" من غير أن يتقـــدمه استفهام ونصب مَفْعولين هما: هزيزَ الريح، وجملة: مرّت بأثاب.

ولعل من النافع أن نشير إلى أنّ هذه الظاهرة مازالت مسموعة في السودان، فإنهم كما أفاد باحث معاصر يســـتعملون القـــول بمعنى الظن[98].

"هــؤلاء أولاء"

هي من اسماء الإشارة وتدل على المسمى بالإشارة، ولذلك قال النحاة إنّ فيها معنى الفعل[99].

أما هؤلاء فأصلها ــ كما قالوا ــ أولى، ثم لحقها حـــرفان (ها) للدلالة على التنبيه، وحذف ألف (ها) لكثرة الاســـتعمال حـــتى صارت كالكلمة الواحدة، فخففوها بحذف هذه الألف[100].

والشائع في هؤلاء وأولاء لغتان: المد وهي لغة الحجازيين واللغة الفصحى، وفي القرآن الكريم أربـــع وثلاثون آية في هؤلاء، وآيتان

اثنتان في أولاء[101].

والأخرى: لغة القصر فيهما، وعزاها الفرّاء إلى: قيس وربيعة واسد في كتابه الضائع "لغات القرآن"[102].

أما ستعمال الحجازيين بين أولاء وهؤلاء ممدودين فديدنهم في ذلك ديدن الحضر الذين اتخذوا التأني في الكلام سمة لسلوكهم اللغوي على خلاف قبائل البدو التي تجنح إلى السرعة في الأداء لتخفف عنها الجهد العضلي المبذول في مدّ صوت اللين الانطلاقي متلواً بنطق الهمزة العسير النطق، لذلك آثروا القصر، كان صنيعهم في ذلك نوعاً من الاجتزاء الصوتي.

وقد ورد القصر في شعر أعشى قيس في قوله[103].

هؤلا، ثم هؤلا كُلاً أعطيت نعلاً محذوّة بمثالِ

على أنّ "قيساً" لم تجمع أفخاذها وأرهاطها على قصر "هؤلاء" فبنو عُقَيل ـ وهم من قيس ـ كانوا ـ كما حكى أبو زيد الأنصاري ـ يمدونها وينونون، قال أبو زيد[104]: "بنو عُقَيل يقولون: هؤلاء ـ ممدود منّون مهموز ـ قومك، وذهب أمس بما فيه بتنوين.. وأهل الحجاز يقولون: هؤلاء قومك ممدود مهموز مخفوض".

واعترض ابن جني على تنوين عُقيل في "هؤلاء" فعدّه من شذوذ الحكاية، لأنه لا نظير لها، والتمس لورودها منونة أنّ الرائي يرى قوماً، فيتشكك في شخوصهم و "أشباحهم" أهم أناس. أم غير ذلك؟ وكأنه يشير بذلك إلى أنّ التنوين علامة التنكير، وكذلك كان صنيع بني عُقيل في تنوين هؤلاء، ويلوح لي أنّ بني عُقيل عاملو "هؤلاء" معاملة الأسماء غير المعّرفة مبالغةً منهم في التفاصح.

أما اقام حكاية أبي زيد بالشذوذ المفضي إلى الرفض، والتشكيك، فمنقوض بما وصف به أبو زيد من عَفاف وتقوى حتى سُمّي بالثقة[105].

وفذلكة القول في "هؤلاء" أنّ قيساً كانت تقصرها بشكل عام، إلا أنّ بني عُقيل كانوا يمدّونها وينونون.

ويدخل قصرها في قصر الممدود الذي أجازه علماء البصرة والكوفة[106]. وفي شعر أعشى قيس وغيره ما يعضد ذلك. قال الأعشى[107]

والقارح العدّا وكل طِمرة
ما إن تنال يد الطويل قذالها

وأراد: العداء، فقصر الممدود.

وفذلكة القول:

الآن وقد فرغنا من دراسة "النحو في لهجة قيس" بعد رحلة مضنية في كتب النحو واللغة لاستقراء أهم ظواهره، تبيّن لنا أن قيساً من القبائل الموصوفة بالفصاحة، ولذلك نالت شواهد شعرائها عناية كبيرة في كتاب سيبويه المشتمل على اثنين وخمسين شاهداً، وهو عدد يفوق نظائره مما عُزي إلى القبائل الموصوفة بالفصاحة مما اتكل على لغاتها النحاة واللغويون في الإعراب والصرف والدلالة.

ولأنّ "قيساً" من القبائل الكبيرة، فقد كان من الطبيعي أن تنفرد بعض بطونها بظواهر نحوية خاصة لا نجدها عند بطونها الأخر من نحو: لعل الجارة، واستعمال "الذون" في الموصولات معربة المنسوبتين إلى عُقيل.

أو اعراب لدن المعزو إلى الكلابيين، أو إجراء الظن مجرى القول المنسوب إلى فزارة فضلاً عما نُسب إلى قيس عامة من نحو: تنوين الترنّم، وأنا وهو وهي في الضمائر، واستعمال "ذو" كالصلة، وإظهار اسم "كان" و "ليس" وعدّ المبتدأ والخبر منصوب المحل ومذ ومنذ اللتين أغنتا تراثنا النحوي. وتوكيد الفعل وما نسب إليها في الاستثناء المنقطع، وغيرها من "نحو" قيس، الذي يمثّل حلقة تاريخية لابدّ من دراستها، ودراسة نظائرها، ولقد كان هذا وشبهه وكدنا في دراستنا السابقة في دراسة "لغات القبائل العربية القديمة" مما نشر بعضه، وبقي آخر فرصة سانحة أمثال: لهجات هُذيل، وطيئ، وزبيد، وأسد، وتميم.

ولم نّدخر الوسع في الدراسة والاستشهاد بما يعضد الرأي، أو ينفي نسبته، والحمد لله ربّ العالمين.

١) الاقتراح في علم اصول النحو ٤٤.

الهوامش

٢) د. نهاد الموسى: ظاهرة الإعراب في اللهجات العربية القديمة.
مجلة الأبحاث ـــ كانون الأول ١٩٧١ ص ٥٥.

٣) الاقتراح ٤٤.

٤) المزهر/١/٢١٠ وما بعدها.

٥) الاقتراح ٤٤.

٦) شواهد الشعر في كتاب سيبويه ٣٩١.

٧) جمهرة انساب العرب ٢٤٣ والاشتقاق لابن دريد ٢٦٥ وما بعدها، وعجالة المبتدئ ١٠٥.

٨) اللهجات العربية في التراث ٣٥.

٩) د. جواد علي: تاريخ العرب قبل الإسلام ٣١٩/٦.

١٠) نفسه: ٣٢٤.

١١) المزهر ٢١١/١ وانظر: الزينة في الكلمات الإسلامية ١٤٥/١.

١٢) معجم ما استعجم ٨٧/١، ٩٠.

١٣) لهجة تميم ٣٩.

١٤) د. خالد عبد الكريم جمعة: شواهد الشعر في كتاب شيبويه ٢٧٣ ـــ ٢٩٥.

١٥) انظر: بحوث ومقالات في اللغة: اسطورة الأبيات الخمسين ١٩ ـــ ١٤٠.

١٦) شواهد الشعر في كتاب سيبويه ٣٠٢.

١٧) خزانة الأدب: ١٦/١ وما بعدها وانظر: سيبويه إمام النحاة ١٤٤.

١٨) الكتاب ٢٠٦/٤ ومغني اللبيب ٣٧٨/١ والأشموني ٣١/١ وخزانة الأدب ٣/٧.

١٩) لسان العرب (رنم) ٢٥٦/١٢.

٢٠) الكتاب ٢٠٦/٤ وما بعدها.

٢١) الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ٣١.

٢٢) علم اللغة/ الأصوات ١٦٨.

٢٣) دراسة الصوت اللغوي ١٠١.

٢٤) طبقات فحول الشعراء ١٢٠/١.

٢٥) الصاحبي ٣٨.

٢٦) الكتاب ١٦٣/٤ وشرح المفصل ٩٣/٣ وشرح جمل الزجاجي ٢٢/٢، وشرح الشافية ٢٩٤/٢ ومنهج السالك ١٧ والارتشاف ٤٧٣/١.

٢٧) معاني القرآن ١٤٤/٢ والمساعد ٩٨/١.

٢٨) وهي قراءة عبد الله بن عامر وأبي جعفر المدني ورويس الكشف ٦١/٢ والاتحاف ٢١٥/٢.

٢٩) الكشف ٦١/٢.

٣٠) شرح جمل الزجاجي ٢٢/٢ وشرح شواهد المغني ٢٢٣.

٣١) الهمع ٦٠/١ والأشموني ١١٤/١.

٣٢) ارتشاف الضرب ٤٧٣/١ وهمع الهوامع ٦٠/١.

٣٢ب) اللسان (انن) ٣٧/١٣ والارتشاف ٤٧٣/١ والمساعد ٩٨/١.

٣٣) اللسان (انن) ٣٧/١٣، وفي ديوانه ٧٠ بالبيت شعري وأنا ذو غنى وفيه موضع الشاهد.

٣٤) معاني القرآن ١٤٤/٢.

٣٥) الصوات اللغوية: ١١٦.

٣٦) انظر مثلاً: ديوان الحطيئة ٢٨٨.

٣٧) الكتاب ٣٥١/٢ والانصاف م/٦٧ وشرح المفصل ٩٦/٣.

٣٨) الإنصاف م/٩٦ والارتشاف ٤٧٣/١.

٣٩) تسهيل الفوائد ٢٦، والبحر المحيط ١٣٣/١، وارتشاف ٤٧٣/١.

٤٠) المصادر السابقة.

مختصر في شواذ القرآن ٤.

٤١) أوضح المسالك ١٧٧/١، والسماعد ١٠١/١ والهمع ٦١/١.

٤٢) المساعد ١٠١/١، والهمع ٦١/١.

٤٣) المساعد ١٠١/١.

٤٤) المساعد ١٠١/١، والهمع ٦١/١.

٤٥) اللسان (هيا) ٤٧٦/١٥ والهمع ٦١/١ وليس في ديوانه قلت: ولا ادري لم لا يُقرأ البيت هكذا: "وركضك لولاه" كما يتبادر إلى الذهن، وتكون الواو من مطل الضمة.

٤٦) ظاهرة الإعراب في اللهجات العربية د نهاد الموسى ص ٦٥ ووزازن بما أورده د. أحمد علم الدين الجندي في اللهجات العربية في التراث ٥٣١ وما بعدها.

٤٧) انظر: شرح المفصل ٩٦/٣ وضرائر الآلوسي ١٧٩ ووازنة بما ورد في فصل "الضرورة اللغوية بين اللهجة والضرورة" في كتاب الضرورة الشعرية دراسة لغوية نقدية ص ٣٢٢ وما بعدها.

٤٨) اللسان (هيا) ٤٧٨/١٥.

٤٩) الخصائص ١/٣٧٠ وما بعدها.

٥٠) همع الهوامع ١/٤٧.

٥١) شرح ابن عقيل ١/١٣٠ وشرح الشموني ١/٦٩ والهمع ١/٦٩.

٥٢) لهجة طيء ــ مجلة الخليج العربي [١٩٧٦] ص ١١٠ وانظر: بحوث ومقالات في اللغة ٢٥٢ ــ ٢٥٨ ورابين: ١٣٩ ٢٧٥.

٥٣) تهذيب اللغة (ذا) ١٥/٤٦ واللسان (ذوا) ١٥/٤٦١.

٥٤) شرح ابن عقيل ١/١٤٤.

٥٥) النوادر لأبي زيد ٢٣٩ والأزهية ٣٠٨ وشرح الكافية ٢/٤٠ وشرح شواهد المغني ٨٣٣.

٥٦) ارتشاف الضرب ١/٥٢٦ وينظر رابين: ١٦٢.

٥٧) ديوان ليلى الأخلية ٦١.

٥٨) الأمالي الشجرية ٢/٣٠٧ ومقاييس اللغة ٢/١٥٠ وما بعدها.

٥٩) بحثنا ــ لهجة هُذيل مجلة الخليج العربي ع ٣ [١٩٧٥] ٢٠٦.

٦٠) شرح الكافية ٢/٢٩٣.

٦١) شرح ابيات سيبويه ٣٩.

٦٢) المحتسب ٢/٣٣. والأزهية ١٩٩.

٦٣) الاشتقاق لابن دريد ٤٦٨.

٦٤) نفسه ١٨٨.

٦٥) الكتاب ٢/٣٩٤ وتحصيل عين الذهب ٣٧٩.

٦٦) شعر العُجير السلولي. صنعة محمد نايف. مجلة المورد مج ٨ ع ١ [١٩٧٩] ص ٢٢٥.

٦٧) الكتاب ٢/٣٩٤.

٦٨) مجالس العلماء ٣١٤.

٦٩) لهجة قبيلة أسد ٢١٠.

٧٠) نفسه.

٧١) الانصاف م/٥٦ وارتشاف الضرب ٢/٤٣٢، وشرح الجمل للزجاجي ٢/٥٣.

٧٢) الارتشاف ٢/٢٤٤، والحلل في اصلاح الخلل ٢٤٢.

٧٣) ديوان الحطيئة ٢٢٥.

٧٤) المقتضب ١/٥١، ٤/٣٤٠ ومعاني الحروف للرماني ٢٦.

٧٥) شرح الكافية ٢/١٢٣ وانظر اوضح المسالك ٣/١٤٥ وما بعدها والبحر المحيط ٢/٣٧٢ وتسهيل الفوائد ٩٧.

٧٦) لسان العرب (لدن) ١٣/٣٨٤.

٧٧) العنوان في القراءات السبع ١٢٢ والنشر ٢/٣١٠، واتحاف فضلاء البشر ٢/٢٠٩.

٧٨) معاني القرآن للأخفش ١/١٢٤، والأشموني ٢/٢٠٤.

٧٩) سر صناعة الإعراب ١/٤٠٧، واللسان (علل) ١١/٤٧٣، وخزانة الأدب ٩/٥٦٥.

٨٠) مُغني اللبيب ١/٤٩٢.

٨١) نفسه ١/٣١٧.

٨٢) معاني الأخفش ١/١٢٤ وخزانة الأدب ٩/٥٦٥.

٨٣) مغني اللبيب ١/٢٣٢ وشرح الاشموني ٣/٢٢١ وانظر شرح جمل الزجاجي ٢/٤٩٢.

٨٤) مجالس ثعلب ١/٥٣٩ وأصول ابن السراج ٢/٢٠٥ وشرح الكافية ٢/٤٠٥.

٨٥) مجالس ثعلب ٢/٥٣٩، وشرح الكافية ٢/٤٠٥.

٨٦) بلا عزو في شرح جمل الزجاجي ٢/٤٩٢، ثم وجدت بعدئذ أنه مع ابيات لا مرأة عبد الله بن محمد بشير البصري في قصة اوردها أبو علي القالي في أماليه ١/٢٢ ونقلها الشنقيطي في درر اللوامع.

٨٧) خزانة الأدب ٣/٣٣٥.

٨٨) الكتاب ١/٣٦٧ وتحصيل عين الذهب ٣٥٧ وشرح شواهد المغني ٣٤٩ والدر ١/١٩٥ وديوان النابغة ٦٠.

٨٩) الكتاب ١/٣٦٧ وتحصيل عين الذهب ٣٥٧ وشعره ٣٥٧.

٩٠) أورد السيوطي في شرح شواهد المغني ٣٥١ الأبيات الثلاثة، واورد الشوكاني في كتابه: فتح القدير ٢/٣٨٣ البيت الرابع.

٩١) اراد (غير)، وانظر شرح جمل الزجاجي ٢/٢٤٨.

٩٢) فتح القدير للشوكاني ٢/٣٨٣.

٩٣) خزانة الأدب ٣/٣٣٥.

٩٤) شرح الجمل ٢/٤٦٣ وما بعدها وأوضح المسالك ٢/٧١ والمقرب ٣٢٣، وشرح الكافية ٢/٢٨٩ والهمع ١/١٥٨، وخزانة الأدب ٩/١٨٤.

٩٥) الكتاب ١/١٢٤ والجمل ٣١٥.

٩٦) ديوان الحطيئة ٣٦٦.

٩٧) ديوان امرئ القيس ٤٩.

٩٨) د. عبد المجيد عابدين: من أصول اللهجات العربية في السودان ١٢٥.

٩٩) شرح التصريح ١/١٢٦.

١٠٠) شرح المفصل ٣/١٢٦.

١٠١) المعجم المفهرس (أول) ٩٩ ــ ١٠٠ وانظر: رابين ٢٧٧.

١٠٢) شرح التصريح ١/١٢٧.

١٠٣) ديوان الأعشى ١ وانظر أمثلة لما ورد عند أسد في لهجة قبيلة بني اسـد ١٤٧ وما بعدها.

١٠٤) تهذيب اللغة (ذا) ١٥/٣٦ وسر صناعة الإعراب ١/٣١٠ واللسان (اولى) ١٥/ ٤٣٦.

١٠٥) ينظر كتابنا: أبو زيد الأنصاري ١٠.

١٠٦) الانصاف م/١٠٩، وشرح الجمل ٢/٥٥٧، وشرح التصريح ٢/٢٩٣.

١٠٧) ديوان الأعشى ٢٩، وضرائر ابن عصفور ١٦٦ وفيه أمثلة أخرى لشعراء آخرين.

مصادر البحث ومراجعه

١ـ أبو زيد الأنصاري وكتابه الهمز ـ د. خليل إبراهيم العطية. البصرة ١٩٩٠.

٢ـ إتحاف فضلاء البشر ـ البناء الدمياطي تح.د. شعبان اسماعيل، بيروت، ١٩٨٧.

٣ـ ارتشاف الضرب ـ لأبي حيان تح. مصطفى النحاس.القاهرة ١٩٨٤.

٤ـ الأزهية ـ للهروي. تح عبد المعين الملوحي. دمشق ١٩٧٩.

٥ـ الاشتقاق ـ لابن دريد. تح عبد السلام هارون. القاهرة ١٩٧٩.

٦ـ الأصوات اللغوية ـ د. إبراهيم أنيس. القاهرة ١٩٧٩.

٧ـ الأصول في النحو ـ لابن السراج تح. د. عبد الحسين الفتلي. بيروت، ١٩٨٧.

٨ـ الاقتراح في علم أصول النحو ـ السيوطي. تح. د الحمصي، وزميله ١٩٨٨.

٩ـ أمالي القالي ـ طبعة دار الكتب المصرية. القاهرة، ١٩٢٦.

١٠ـ الأمالي الشجرية ـ حيدر آباد الدكن ١٣٤٩هـ.

١١ـ أوضح المسالك ـ لابن هشام تح محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٧٤.

١٢ـ الانصاف في مسائل الخلاف. لابن الأنباري. القاهرة ١٩٥٣.

١٣ـ البحر المحيط ـ لأبي حيان الأندلسي. القاهرة ١٣٢٨هـ.

١٤ـ بحوث ومقالات في اللغة ـ د. رمضان عبد التواب. ط٢ القاهرة ١٩٨٨.

١٥ـ تحصيل عين الذهب ـ الأعلم الشنتمري. تح د. زهير سلطان. بغداد ١٩٩٢.

١٦ـ تسهيل الفوائد ـ لابن مالك. تح. محمد كامل بركات. القاهرة ١٩٦٧.

١٧ـ تهذيب اللغة ـ أبو منصور الأزهري. تح. لجنة من المحققين. القاهرة ٩٦٤ـ ١٩٦٧.

١٨ـ جمهرة أنساب العرب ـ لابن حزم. تح عبد السلام هارون، القاهرة.

١٩) الحلل في إصلاح الخلل ـ لابن السيد. تح: سعيد عبد الكريم بغداد ـ ١٩٨٠.

٢٠ـ خزانة الأدب للبغدادي. تح عبد السلام هارون. القاهرة ١٩٧٩ ـ ١٩٨٦.

٢١ـ الخصائص لابن جني. تح محمد علي النجار. القاهرة ٩٥٢ ـ ١٩٥٦.

٢٢ـ الدرر اللوامع ـ الشنقيطي القاهرة ١٣٢٨هـ.

٢٣ـ الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ـ د. غانم قدوري بغداد.

٢٤ـ دراسة الصوت اللغوي ـ د أحمد مختار عمر. القاهرة ١٩٧٦.

٢٥ـ ديوان الأعشى ـ تح د محمد محمد حسين. القاهرة

٢٦ـ ديوان امرئ القيس ـ تح محمد أبو الفضل إبراهيم ـ القاهرة ١٩٥٨.

٢٧ـ دوان جرير. تح د. نعمان أمين طه. القاهرة.

٢٨ـ ديوان الحطيئة. تح د. نعمان أمين طه. القاهرة ١٩٥٨.

٢٩ـ ديوان عدي زيد العبادي. تح د. محمد جبار المعيبد. بغداد ١٩٦٥.

٣٠ـ ديوان ليلى الأخيلية. تح خليل إبراهيم العطية ود جليل العطية. بغداد ١٩٦٧.

٣١ـ ديوان النابغة الذبياني. تح د. شكري فيصل بيروت ١٩٦٨.

٣٢ـ رابين= اللهجات العربية الغربية لرابين. ترجمة د. عبد الرحمن أيوب/ الكويت ١٩٨٦.

٣٣ـ الزينة في الكلمات الاسلامية لأبي حاتم الرازي تح. د الهمذاني. القاهرة ١٩٥٨.

٣٤ـ سر صناعة الإعراب لابن جني. تح د. حسن هنداوي. دمشق ١٩٥٨.

٣٥ـ سيبويه إمام النحاة. علي النجدي ناصف ـ القاهرة ١٩٥٣.

٣٦ـ شرح ابن عقيل تح: محمد محيي عبد الحميد. ط ١٤ القاهرة.

٣٧ـ شرح الشموني ط الحلبي. القاهرة (بلا تاريخ).

٣٨ـ شرح أبيات سيبويه لأبي جعفر النحاس. تح د زهير زاهد:بيروت.

٣٩ـ شرح جمل الزجاجي لابن عصفور. تح د. صاحب أبو جناح الموصل ٨٠ ـ ٨٢.

٤٠ـ شرح شواهد المغني ـ للسيوطي. , دمشق.

٤١ـ شرح الكافية للرضي الاستراباذي. طبعة مصورة عن طبعة استنبول.

٤٢ـ شرح المفصل لابن يعيش. ط القاهرة (بلا).

٤٣ـ شعر النابغة الجعدي ـ المكتب الاسلامي. دمشق.

٤٤ــ الصاحبي لابن فارس. تح مصطفى الشويمي. بيروت ١٩٦٣.
٤٥ــ طبقات فحول الشعراء لمحمد بن سلام الجمحي. تح محمود شاكر. القاهرة ١٩٧٤.
٤٦ــ ظاهرة الإعراب في اللهجات العربية القديمة بحث د. نهاد الموسى مجلة الأبحاث البيروتية. كانون الأول ١٩٧١.
٤٧ــ العنوان في القراءات السبع ــ لأبي الطاهر اسماعيل بن خلف الأنصاري. تح د. زهير زاهد ود خليل إبراهيم العطية بيروت ١٩٨٥.
٤٨ــ فتح القدير ــ لمحمد بن علي الشوكاني. طبعة مصورة بيروت (بلا).
٤٩ــ الكتاب ــ سيبويه. تح عبد السلام هارون. القاهرة ١٩٦٦ ــ ١٩٦٧.
٥٠ــ الكشف عن وجود القراءات السبع ــ مكي بن أبي طالب، تح محيي الدين رمضان. دمشق ١٩٧٤.
٥١ــ لسان العرب ــ ابن منظور. دار صادر. بيروت ١٩٦٨.
٥٢ــ اللهجات العربية في التراث. أحمد علم الدين الجندي ــ القاهرة ١٩٦٥.
٥٣ــ لهجة تميم. د غالب المطلبي. بغداد ١٩٧٨.
٥٤ــ لهجة طيء. بحث د. خليل ابراهيم العطية. مجلة الخليج العربي ١٩٧٥. البصرة.
٥٥ــ لهجة قبيلة أسد ــ علي ناصر غالب. بغداد ١٩٨٩.
٥٦ــ لهجة هُذيل ــ بحث د. خليل ابراهيم العطية. مجلة الخليج العربي البصرة ــ ١٩٧٤.
٥٧ــ مجالس ثعلب ــ تح عبد السلام هارون. القاهرة ١٩٦٠.
٥٨ــ مجالس العلماء للزجاجي. تح عبد السلام هارون الكويت ١٩٦٢.
٥٩ــ المحتسب في تبيين القراءات الشاذة لابن جني تح علي النجدي ناصف وآخرين ــ القاهرة ١٩٨٦.
٦٠ــ مختصر شواذ القرآن لابن خالويه تح برغشتراسر ١٩٣٤.
٦١ــ معاني القرآن للأخفش. تح. فائز فارس. الكويت ١٩٧٩.
٦٢ــ معاني القرآن للفراء. تح. محمد علي النجار. القاهرة ١٩٥٥ ــ ١٩٧٢.
٦٣ــ معاني الحروف للرماني. تح. د. عبد الفتاح شلبي. القاهرة.
٦٤ــ معجم ما استعجم للبكري. تح. مصطفى ــ القاهرة ١٩٤٥ ــ ١٩٥١.
٦٥ــ مُغني اللبيب ــ لابن هشام. تح. مازن المبارك وزميله. دمشق ١٩٦٩.
٦٦ــ المقتضب للمبرّد. تح عضيمة. القاهرة ١٩٦٣ ــ ١٩٦٨.
٦٧ــ المقرّب لابن عُصفور.. تح. د. الجواري ود. الجبوري بغداد ١٩٨٦.
٦٨ــ من اصول اللهجات العربية في السودان ــ د. عبد المجيد عابدين، القاهرة.
٦٩ــ منهج السالك لأبي حيان. تح سدني غليزر واشنطن ١٩٤٧.
٧٠ــ النشر في القراءآت العشر ــ لابن الجزري. القاهرة.
٧١ــ النوادر لأبي الأنصاري. تح د محمد عبد القادر. بيروت ١٩٨١.
٧٢ــ همع الهوامع ــ السيوطي. القاهرة ١٣٢٧هــ.
٧٣ــ شرح التصريح ــ خالد الأزهري ــ القاهرة ١٣٢٥هــ.
٧٤ــ الضرائر ــ أبو الفضل الآلوسي. القاهرة ١٣٤١هــ.
٧٥ــ الضرورة الشعرية. د عبد الوهاب العدواني. الموصل.
٧٦ــ المزهر في علوم اللغة وأنواعها لجلال الدين السيوطي تح. محمد أبو الفضل وآخرين. القاهرة ١٩٥٨.
٧٧ــ المساعد على تسهيل الفوائد لابن عقيل. تح محمد كامل بركات. القاهرة ١٩٨٤.

نظرات نقدية على تحقيق كتاب تهذيب إصلاح المنطق للتبريزي

تحقيق الدكتور فوزي عبد العزيز مسعود

احمد عبد زيدان

ملاحظات على مقدمة التحقيق

ليس من السهل أن تتصدى لمخطوط بالتحقيق سواء أكان في اللغة أم الأدب أم غير ذلك؛ فتتبع المخطوطات أو النسخ من مكتبة الى أخرى ومن بلد الى آخر ليس بالعمل الهين. والأصعب من ذلك هو اكتساب الخبرة في معرفة العصر الذي يعود إليه المخطوط، وهل دخل فيه زيادة أو اخترم شيء منه.

وليس التحقيق عملا آليا، كما يعتقد بعضهم، بل هو عمل يحتاج الى الكثير من الصبر والتتبع والخبرة العالية أو التخصص بالمادة التي يتناولها الكتاب المراد تحقيقه. لذا نرى محققي هذه المخطوطات أو بعضهم، لنكون دقيقين ـ يخطئون مؤلفي تلك المخطوطات في بعض المواضع. وقد يكون ذلك في أمور تاريخية أو عقائدية أو لغوية أو غير ذلك.

وأروع مافي الكتب المحققة تلك الفهارس التي في نهاياتها، المصنفة تصنيفاً دقيقاً في حقول الأعلام أو اللغة أو الحيوان وغير ذلك مما ليس يخفى على كل متتبع للكتب التراثية.

ومحقق كتاب تراثي ليس له خبرة طويلة بالتحقيق يمكن أن يُعذر إذا اختار تحقيق كتاب ليس من أمات الكتب العربية، وخصوصا اذا اتسم عمله بالآلية ودون ملاحظات قيمة على المادة في هامش الكتاب.

ولكن أن تقصد لكتاب لغوي ضخم بحجم كتاب تهذيب إصلاح المنطق الذي يقول عنه المحقق "له من الأهمية ما كان لكتاب ابن السكيت"[1] وأن تجعله جزءاً من متطلبات نيل شهادة الدكتوراه، وأن تبدي قصوراً في كثير من جوانب التحقيق؛ فضلا عن مقدمة فقيرة لاتطلع القارئ على طريقة تأليف الكتاب، والهنات التي يتسم فيها هنا وهناك فتلك أشياء لا تجد فيها مندوحة عن طعون أقلام الناقدين عندما يعلمون أن استاذه الدكتور محمود فهمي حجازي بذل من الجهد الكثير في توجيهه وارشاده[2].

وقد بدأ المحقق عمله بتقديم مختصر للكتاب، واصفاً إياه بأنه أحد الكتب التي ألفت في شرح أو تهذيب كتاب إصلاح المنطق لابن السكيت ثم ذكر التصانيف الأخرى التي تناولت كتاب الإصلاح بالشرح أو التهذيب. ذاكراً في النهاية فضل من أشرف على الرسالة، أو مد له يد العون لإخراجها بهذا الشكل. وقد عرف بعد ذلك بالتبريزي مؤلف الكتاب بإيجاز. ثم ذكر شيوخه وتلاميذه ومؤلفاته، ثم منهج التبريزي في كتابه، والنسخ التي اعتمدها في التحقيق.

وتعال، قبل الانتقال الى متن الكتاب، لنطلع على طريقة تحقيق الدكتور عبد العزيز ونناقش ماجاء فيها. فقد ذكر الدكتور المحقق عنوان "وهناك ملاحظات حول تلاميذ التبريزي"[3] وأراد به شيوخه

وليس تلاميذه، وربما يعد هذا من السهو الطباعي ولكن لا بد من التنبيه عليه. وفي الصفحة الحادية عشرة ذكر قول السيوطي الذي عاش في القرن التاسع وبداية العاشر الهجريين: إن "القصباني..الخ" ثم ذكر بعد ذلك "أن الحموي سايره في ذلك" ونحن نعلم أن ياقوتا الحموي قد عاش في القرن السابع الهجري. وهل يعقل أن الميت يساير الحي في رأي ما أم العكس وبينهما قرنان أو أكثر. ثم ذكر، والحديث لا يزال عن الفضل القصباني، في الصفحة عينها: "والصحيح ما ذكر وأن [كذا] شيخ التبريزي هو الفضل بن محمد القصباني، كما يتضح في بغية الوعاة." قال هذا الكلام ولم يبين لنا كيف وصل الى هذه النتيجة، وكيف اتضح ذلك في بغية الوعاة.

وفي الهامش الأول والثاني والثالث التي اثبت أسفل الصفحة ذاتها ذكر صفحات وأجزاء دون الإشارة الى مصادرها وهذا قصور في منهج البحث.

وفي الصفحتين الثانية عشرة والثالثة عشرة ذكر اعتراضه على ابن خلكان، لأن الأخير قد ذكر أن الخطيب البغدادي كان تلميذا للتبريزي بقوله: "والصحيح ما ذكر وأن [كذا] الخطيب البغدادي كان شيخاً للتبريزي ولم يكن تلميذا له "قال ذلك ولم يبين لنا المصادر التي أعانته على ذلك، وكيف استطاع أن يتوصل الى هذه النتيجة، ويصح على ذلك ماذكره من اعتراضه على علاقة التبريزي بابن بابشاذ.

وقد ذكر مؤلفات التبريزي معتمداً على مصادر عدة منها تاريخ الأدب العربي لبروكلمان[1] وربما يكون المرجع المذكور مساعدا للمحقق، ولكن ليس مصدراً يمكن أن يوثق به؛ فالفضل ليس لبروكلمان في ذكر مؤلفات التبريزي ولكن للكتب القديمة التي حصل منها على معلوماته تلك.

وفي الصفحة التالية لها ذكر في الهامش الثاني أن الجزء الأول من كتاب تهذيب إصلاح المنطق قد طبع بإشراف صالح علي سنة ١٩٠٧، وقد طبع مرات أخرى بإشراف بدر الدين النعساني. فإذا كان الجزء الأول قد طبع مرات عدة بإشراف صالح علي مرة ومن قبل بدر الدين النعساني مرة أخرى فأي فضل بقي للكتاب حتى يستحق أن يكون جزءاً من متطلبات رسالة دكتوراه.

وصفه لمنهج التبريزي في تهذيب إصلاح المنطق

ذكر المحقق[6] أن من بين الدوافع التي دفعته الى تأليف التهذيب هو "التكرار الذي تضمنه الكتاب، وقد نسي أو لم يتنبه الدكتور فوزي أن التبريزي وقع في الذي وقع فيه سابقه[7]"، وقد تكلم على طريقة عرض التبريزي للمادة اللغوية[8] وكيفية إيراده الشواهد اللغوية وشرحه عليها، وقد غفل عن أن يذكر أن التبريزي يشرح المادة ذاكراً أبياتا عديدة يكون ذلك من ضمنها، ويشرح الأبيات التي ليس لها علاقة بالشاهد اللغوي شرحاً لغوياً، وربما يذكر لها واقعة تاريخية، وفوق ذلك أنه يقوم بذكر شواهد لها جديدة شارحاً إياها شرحاً مطولا؛ كل ذلك لاستعراض مقدرته وثقافته اللغويتين وهذا ما جعل الكتاب أكبر حجماً من إصلاح المنطق[9].

الشيء الآخر واجب التنبيه عليه هو أن التبريزي قد غير عناوين بعض الأبواب ومثال على ذلك ماورد بعنوان "باب نوادر ماتلحن فيه العامة"[10]، وقد ورد عنوانه في كتاب الإصلاح "ماورد على باب فَعُل" وقد دمج التبريزي بعض الأبواب وفصل بعضها.

ولا بد لي قبل، أن أترك المقدمة وأدخل في المادة المحققة، أن أذكر الأغلاط اللغوية والإملائية التي وقع فيها المحقق. في الصفحة الرابعة عشرة السطر السادس قال: "تناوله أبو عبيد القاسم بن سلام معتمد.." وبديهة أن "معتمد" هنا حال والحال منصوب أبداً. وربما يكون ذلك من السهو الطباعي. وفي الصفحة الخامسة عشرة السطر الخامس قال: "وقد ظن البعض" ونعلم أن بعضاً لا تدخل عليها أداة التعريف حالها حال كل وغير؛ وعزاؤه أن سيبويه والجاحظ والمسعودي وابن هشام قد كتبوها معرفة بالألف واللام. وفي الهامش الأول من الصفحة نفسها "وتوجد منه نسخة بدار الكتب" ولم نعلم أن أحداً من القدماء قال ذلك والصحيح هو "وفي دار الكتب المصرية..."، وقد كرر في الصفحات التالية هذا الغلط مرات عدة، وهذا الغلط تسرب إلى العربية عن طريقة الترجما

الحرفية عن اللغات الأخرى.

وفي الصفحة الثامنة عشرة السطر الأخير قال: "ولا يعدو أن يكون عرضا عاديا.." وعادي منسوب الى قوم عاد. والأنسب له أن يبدل بسيطا بعادي.

وفي الصفحة التاسعة عشرة السطر الخامس ذكر "والكتاب رغم ذلك" وحري به أن يقول: برغم أو على الرغم. وفي السطر الأول من الصفحة الحادية والعشرين قال: "وبالنسبة للمواد اللغوية" ونسب يتعدى بحرف الجر إلى. والعرب القدماء لم يتكلموا بذلك، ولكنني وجدت ابن هشام في كتابه أوضح المسالك قد قال "أما بالنسبة إلى.." مرات كثيرة أما العرب فتقول: "أما فلان.." وأما الكتاب أو المدينة الفلانية".

هنات التحقيق:

المعروف أن أي محقق حينما يضع هوامشه يبدأ بالمصدر الأقدم تاريخاً فالأقل قدماً وهكذا. لأن تلك المصادر تعتمد على ماقبلها في ذكر الكثير من المعلومات. غير أن الرجل لم يلتزم بذلك؛ فربما جاء الأقرب في القدم قبل الأقدم، وقد جعل ذلك طريقة لعمله بحيث لا يمكن حصره[11]؛ فقد وضع لسان العرب قبل سيرة ابن هشام وتهذيب الألفاظ، فالإنصاف فمختار الصحاح.

وقد تعود المحقق الفاضل أن يضع لكل بيت من القطعة الواحدة هامشاً يسرد فيه المصادر التي ورد فيها؛ فهو يذكر مصادر البيت الأول التي هي عينها مصادر البيت الثاني والثالث والرابع إن وجد. والاختلافات في نسبة الأبيات الى قائليها، وكان حرياً به أن يذكر ذلك في هامش البيت الأول. ثم يذكر الاختلافات في روايات ألفاظ الأبيات التي تأتي بعد، إن كانت هنالك اختلافات. وكان ذلك دأبه في كل عمله.

لم يعرف الكثيرين ممن ذُكرت أبيات لهم أو أقوال في الهوامش، مع أنه عرف بعضاً آخر وكرر ذلك في غير موضع[12].

وفي بعض المرات يعرف قائل الشاهد ولكنه لم يذكر ميلاده أو وفاته أو البلد الذي عاش فيه؛ بل يكتفي بالإحالة على مصادر أخرى.

في الكتاب شواهد لشعراء معروفين ولهم دواوين محققة، وحينما يثبت هامشاً للشاهد يذكر الديوان ويذكر بعده المصادر التي وجد فيها هذا الشاهد مع عدم اختلاف في اللفظ؛ وهذا غير جائز لأن الديوان يغني عن المصادر الأخرى، ولو حصل اختلاف في الألفاظ لكان محقاً في ذلك. وفي مرات أخر يذكر المصادر ويهمل الديوان[13]. وقد يعطي الكلمات في الهامش شرحاً لا يختلف عن شرح المؤلف في المتن وهذا من تفسير الماء بالماء[14].

ومما تعوده المحقق ذكره بعض المراجع مع المصادر التي اعتمدها في توثيق النصوص ومن ذلك ذكره كتاب تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان[15]، وكتاب شعراء النصرانية للأب لويس شيخو. وهذا أمر غير صحيح فجرجي زيدان والأب لويس شيخو قد رجعا الى الكتب القديمة عند كتابة تلك النصوص فلا يجوز اتخاذهما حجة أو مرجعاً.

منهج التبريزي حينما يذكر اسم مكان أو جبل أو نبات أن يكتفي بالقول اسم مكان أو جبل أو نبات دون شرح[16]. ولم يتعب الدكتور فوزي نفسه بشرحها أو تعريفها بل اكتفى في الهامش بالإشارة الى معاجم البلدان أو كتب النبات. وقد اتبع النهج ذاته مع الأمثال التي ذكرها التبريزي من غير شرح بل أحالنا على كتب الأمثال[17] و[18].

ذكر صاحب التهذيب مفردة "غُفة" وشرحها بقوله: "اغتف فلان إذا أكل شيئا يسيراً من الطعام ثم استشهد ببيتين أولهما قول طفيل الغنوي:

وكُنا إذا ما اغتفّت الخيلُ غُفّةً
تجرّدَ طُلّابَ التّرات مطلّبُ

وقول الأعشى:

إنا لنمنع جارنا إذ
بعضهم يغتف جاره[19]

وواضح أن معنى البيتين لا يسعف ما أراد المؤلف، وأنه قد أخفق

في الإتيان ببيت يوضح فيه ماأراد، والبيتان لهما معنيان آخران، بيد أن المحقق الفاضل لم يلحظ ذلك وكان همه أن يوثق البيتين من المظان فحسب.

يذكر المؤلف أحياناً بعض المصطلحات العروضية من غير أن يبين لنا ماذا تعني، وكان حقاً على المحقق أن يشرح ذلك في الهامش كما في مصطلح "إكفاء"[20] والسناد، وفاتني أن أذكر أن التبريزي ذكر بعض المصطلحات الدينية التي تتعلق بالفرق الإسلامية ومنها المرجية[20] وكان نصيبها من البخس مثل نصيب ما قبلها.

استشهد التبريزي ببيت صخر الغي الهذلي على كلمة "النَّقَد"

عاضهـا اللّهُ غُـلاماً بعدمـا

شابـت الأصداغُ والضرس نَقِدْ[21]

فهمش له الدكتور فوزي بقوله "البيت للهذلي كما في اللسان.." ولا ندري أيهم هذا الهذلي، فكتاب شرح أشعار الهذليين مليء بأسماء كثيرة ولو اكتفى بالإشارة الى لسان العرب لكان خيراً له.

يذكر المؤلف في مواضع كثيرة ألفاظا عفاها الزمن فتحتاج إلى شروح في الهوامش ككلمة يجزأ وكلمة الروح[22]. ومن واجب أي محقق أن يشرح ذلك في الهامش معتمداً على أمّات المعاجم العربية.

جاء بيت هدبة بن الخشرم في حالة إقواء:

فأوصيكِ إن فارقتِني أمَّ عامـرٍ

وبـعض الوصايا في أماكن تنفعا[23]

فلا تنكحي إن فرّق الدهرُ بيننا

أغمَّ القفـا والوجهِ ليس بـأنزعا

فلم يبين لنا الدكتور فوزي أن كلمة "تنفعا" يجب أن تاتي مرفوعة لعدم وجود الناصب.

ذكر التبريزي شاهداً من قصيدة مشهورة لجرير وهو:

لو تعلمين الذي نلقى أويت لنا

أو تسـمعين إلى ذي العرش شـكوانا[24]

اكتفى الدكتور فوزي بالتعليق في الهامش "بلا نسبة في السيرافي" وهل يحتاج السيرافي الى ان ينسب البيت الى جرير، وقديما قالوا: "أشهر من قفانبك"؟

تعود المحقق أن يوثق كل مثل بالإشارة الى كتب الأمثال غير أنه اهمل المثل: "لشرٍّ ما ألقاك أهلك"[25].

وفي باب "فَعْلة وفُعلة"[26] ربما يدرك المؤلف أن الأولى تأتي مصدراً والثانية تأتي اسماً، والمعروف في اللغة أن المصدر يأتي في مكان الاسم والعكس صحيح مثل الاية "إلاّ من اغترف غُرفة" بيد أن المحقق لم يكلف نفسه عناء هذه الالتفاتة في الهامش.

يذكر المؤلف كلمات كثيرة فيشرحها أحيانا ويتركها أحيانا أخرى من غير شرح بيد أن المحقق الفاضل لم يخصص لها هوامش لشرحها ويحيلنا على المعاجم التي اعتمدها، ولا أدري ما الذي جعله يحيلنا على كتاب فقه اللغة في شرح كلمة "رَيط"[27] مع أن التبريزي لم يقصر في تبيان معناها.

ذكر التبريزي في باب "ما أتى على فَعَّلتُ وفاعلتُ بمعنى واحد" جملة "لا مردَّ لما قضاه الله في طارقـتُ نعلي"[28]. وواضح أن هناك حذفاً قدسها عنه كاتب النسخة الأولى، وقد اتبعه في ذلك ناسخا المخطوطتين الآخرين فلم ينتبه الى ذلك السيد المحقق.

ومن محاسن الصدف أنني أردت أن أتعرف عقبة بن سابق[29] فتتبعه في فهارس الأعلام فلم أعثر عليه، وربما فات الدكتور فوزي الكثير من ذلك حينما وضع فهارسه.

وقد ذكر المؤلف كلمة "مَجَل" ناسباً معلومته الى كتاب الغريب لأبي عبيد القاسم بن سلام، وقد أثبت المحقق الكتاب في الهامش ونسي رقم الصفحة وقد يكون ذلك من السهو الطباعي.

وقد ذكر التبريزي ما يأتي "مفعول"[31] من ذوات الياء، ويأتي بالتمام والنقصان مثل مخيط ومخيوط. ولم يتدخل المحقق لنسبة ماجاء بالتمام الى لغة بني تميم، وقد تعود ذلك في كثير من المواضع ولا أحب أن أقف عند كل موضع لئلا أطيل البحث.

وقد عرف الشاعر كعب بن معدان الأشقري في الهامش[32]، ولكنه اكتفى بالقول "إنه من شعراء خراسان" من دون ذكر المولد أو الوفاة أو ما ينسبه الى أي قرن.

قـال التبريزي: "ومن النحـويين من ذهب الى أن الكاف التي للتشبيه تكون اسما"[33]. ولم يكلف الدكتور فوزي نفسه مشقة ذكر ذلك النحوي أو النحـويين الذين ذهبـوا هذا المذهب مع أنه وثق الشاهد الذي استشهد به التبريزي من بعض كتب النحو.

ومما كرره التبريزي غير مرة قوله: "وزعم الفراء أن أول لحن سمع بالعراق: "هذه عصاتي"[34]. وقد ذكر الجاحظ في البيان والتبين[35] إن أول لحن نقل عن البادية قولهم "هذه عصاتي". ومعروف أن الجاحظ قد سبق الفراء في ذلك. وإن لم يجد ذلك تلميذ الدكتوراه يهده إليه أستاذه المشرف أو هيئة المناقشة.

الهامش الرابع في ١٤٥/٢ حقه أن يكون الهامش الثالث المتعلق ببيت الكميت، وربما يكون المحقـق نسـي ذلك أو ربما يكون من أخطاء المصححين الطباعيين.

وبعض قصص الأمثال له روايات مختلفة مثل قصة خفي حنين و "وافق شن طبقة"[36]. وقـد ذكر المؤلف رواية لكل مثل تختلف عن رواية أخرى لكل منهما وحـري بالمحقـق أن يشـير الى ذلك الاختلاف، وليست كتب الأمثال عنه ببعيدة.

استشهد التبريزي ببيت الراعي:

يَسـنُّها آبلٌ ما إن يُجزّئـها

جزءا شـديدا وما إن ترتوي كرعا[37]

علق الدكتور فوزي مسعود في الهامش: "البيت للراعي، ويقـال إن الجوهري نسبه لابن الرقاع.." وحري به أن يثبت صحـة هذا الكلام من المصادر التي لم يذكرها في الهامش. وإذا كان للراعي فلم لم يذكر الديوان والصفحـة التي فيها البـيت؟! أو يرجع الى ديوان عدي بن الرقاع العاملي.

وعادة يتكرر بيت أو أبيات أو مسألة لغوية أو اسم علم؛ فيشير المحقـق في الهامش الى المصادر الأخرى التي وردت فيها هذه الأمور ويذكر صفحـاتها. ولكنه عند تكرار هذه الأمور لايشـير الى الصفحات التي سبق أن ذكرت فيها هذه المسائل بل يثبت في الهامش مرة أخرى المصادر ذاتها التي اعتمد عليها أول مرة، ومثال ذلـك كثير ومنه بيت الفرزدق:

فـإن حراماً أن أسب مقاعساً

بآبـائي الشـمِّ الكرامِ الخضارمِ

ولكنَّ نصفاً لو سببتُ وسبني

بنو عبـد شمسٍ من مناف وهاشـم[38]

الخطأ في التشكيل ورسم الكلمات:

ويقف المرء حائراً أمام هذا العدد الذي يتمرد على الحصر أهو مما غلط المحقق في تشكيله أم هو من الخطأ الطباعي حينما لم يبـذل من الجهد القدر الكافي، وتركه في أيدي المصححين الطباعيين الذين لا علم ولا دراية لهم بذلك؟. ولا يمكن على أي حال، إلا أن نحسـب بـعضا مما وهم فيه، وبـعضا، لوضوح الغلط فيه، أنه مما سـها فيه المصححون. ومن ذلك:

"ناقـة حَسِير. أي مُعيبـة"[39] وهي على وزن مَفيلة. وأصلها "مَعيبـة" أي على وزن "مَفعِلة" ونتيجة لعملية صرفية أصبحـت "مَعيبة" وليس مُعيبة. ولو ذكر الاسم مع الصفة لقيل ناقة مَعيب.

وفي علم الصرف ان اسـم المكان من الثلاثي يكون على وزن "مَفْعِل" إذا كان مضارعه مكسور العين، ويلحقه أحد عشر شـاذاً من الأوزان الاخرى، ولم يذكروا من تلك الشواذ "مَخرِج" بل هو مخرَج على وزن "مفعَل" لأن مضارعه مفتوح العـين، ولا أدري لم كسره.

وفعل الأمر من "ثقل" يقال "آثقُل" وليس "أثقُل"؛ لأن الاسم المفعول "مَثقول"[40].

تتكرر في تضاعيف الكتاب كلمات مثل "شـيءْ" والرسـم الصحيح كما رسمْتُه لأن الياء ساكنة فمن حق الهمزة أن ترسم مفردة مثل دفْء وبطء..الخ. ولكن الرجل تعود أن يرسمها "شيء"[41].

ويَرمي الرجل بحجر أو بنظرة وليس يُرمي كما شـكل الكلمة: ويُرمينه بـأعينهن"[42]؛ لأن الفعل ثلاثي فمن حـق ياء المضارعة أن تفتح، وأرمى يُرمي تعطي معنى آخر.

وقد وضع ضمة بدل الكسرة على ياء "بِرك" جمع بِركة في بيت

شعر زهير:

حتى استغاثت بماء لا رشاء لـــه

من الأبـــــاطح في حــــافاته البِرك[44]

وبِرك جمع بِركة وهي غدير الماء أو الماء المتجمع بسبب آخر أما البُركة فلها معنى آخر.

وضبط كلمة "شقشقة"[45] بكسر الشـــين الأولى وفتح الثانية، والذي في المعاجم ونهج البلاغة بكسر الشينين.

وفي صفحـــة وضع ضمة على لام المضارع الآتي جوابـــا للنفي مسبوقا بالفاء " لئلا تنقطع السيور.. فيمسكُها"[46] وبديهة أن الفعل في هذه الحالة ينصب.

وكتاب يبحث في اللغة، أو ذو مادة لغوية محضة يجب أن تُضبط حركات كلماته اعتماداً على المعاجم أو كتاب الإصلاح أو الكتب الاخرى التي تناولت الكتاب بالتنقيح والتهذيب أو الزيادة. بيد أن المحقق يهمل ذلك في مواضع كثيرة مثل".. والحَرَب: مصدر حَرِب يَحرب"[47] من دون ضبط حـــركة عين الفعل، وهذا أمر مهم: أما حركة ياء الفعل فمعروفة سواء أضبـــطت أم لم تضبـــط، لأنه فعل ثلاثي. وعين مضارع هذا الفعل تكون بفتحها في المضارع وبكسرها في الماضي.

أما الاجتهاد فقد ضبطها بهذا الشكل" الإجتهاد"[48] والمعروف أن همزة الخماسي همزة وصل ولا يمكن أن تكون للقـــطع، اللهم إلا إذا أتت في بيت شعر واقتضى الوزن أن تكون همزة قطع، ولا يمكن أن تكون همزة قطع إلا إذا أتت في مصدر رباعي.

وذُكر بعدها مباشرة: "وأصابـــه سَهم غَرَبٌ: إذا لم يَدرِ من أي جهة رمى به" والصحيح لم يُدرَ ورُميَ.

وقد شكل الشطر الأخير من أرجوزة:

فأنساب مِثلَ الحية الخشاش[49]

والصحيح أنه من غير همز، ولو كان كما فعل المحقق لانكســـر الوزن.

وحاشا التبريزي، وهو الرجل الثبـــت، أن يقـــول "والرِّمْد في العين"[50] وهو بفتح الميم، أما بسكونها فهو الهلاك.

ولم يفرق الرجل بين "الثُور" و "الثَور" في قـــول التبريزي: "ريح موضع هذه البقـــرة طيبـــة لأنها ترعى الثُور، [كذا] والأزهار"[51] والصحيح هو بفتح النون.

وقد ضبط بيت الفرزدق:

أولئك أحلا سي فجئني بمثلهـــم

وأعبُد [كذا] أن اهجو كُليباً بدارمِ[52]

وأعبد هنا بمعنى آنف أو استنكف فحـــق عين الفعل أن تُفتح لأن ماضيها "عبِد".

وقـــد وضع ضمة على همزة إتاء في: "ماأكثر إتاءُ هذا النخل"[53] فإذا أريد بها التعجب فمن الواجب أن تفتح، وإذا أريد بها الاستفهام فتكون مجرورة، ويذكرنا ذلك بسؤال ابنة أبي الاسود الدؤلي أباها: ما أكثر نجومِ السماء. والقصة معروفة.

ومن أقبح ما يكون أن تضبط الدرعُ في "وســـنٌ عليه الدرعُ إذا صببـــها عليه"[54]. ومن الســــهولة أن ندرك أنها في موضع المفعولية، ويتبين من ذلك أن الرجل قد ترك الإشـــراف على طبـــع الكتاب بأيدي مصححين لا يدركون قيمة مثل هذا الكتاب.

وقد وضع فتحة على "ملبده" في بيت سلامة بـــن جندل[55] من حثّ إذا ما ابتل مَلبدَه.

والصحيح أن تضم دال "ملبده" لأنها في موضع فاعل.

"فلان أخرمٌ بيِّنُ الخَرَم.."[56] هكذا ضبط المحقق "أخرم" والصفة على وزن "أفعل" لا تصرف إلا إذا عرّفت أو أضيفت وعليه ترسم بضمة واحدة من غير تنوين.

"وخائف لحِداً شاكّاً براثنه"[57]. ولا ندري كيف وضع الشـــدة على الكاف، ونحن نعلم أن ساكنين لا يلتقيان في بيت شعر!!

وهذا هو رسمه لحركات هذا الشطر من بيت الشعر:

إني وايديهم وكلّ هدية[58]

وكل معطوفة على منصوب فمن حقها أن تُنصب.

وقال التبريزي: والثّشف حجارة الحَرة"[59] هكذا بـــوضع ضم

على حاء الحرة، وهو بفتحها.

ومن أخطائه في الرسم ماورد في بيت الشعر:

ومازلنا ينسبن وهنا كل صادقة[60]..

والصحيح: مازلن..

وربما يكون ذلك من أخطاء الطباعة.

ولكن لا يرتضي أحد أن يكون الرسم بهذا الشكل "وغاض ثمن السلعة نقُص."[61] بضم قاف نقص، ونقَص من باب فعَل يفعُل.

ويدرك القارئ من المعنى أن تَسمعين في بيت جرير الذي ذكر المحقق في الهامش أن السيرافي ذكره بلا نسبة:

لـو تعلمين الذي نلقى أويت لنا

أو تسمعين الى ذي العرش شكوانا[62]

يدرك أن تسمعين هي بضم التاء وليس بفتحها لأن ماضيها أسمع وتعدت بـ "إلى" لأنها تضمنت معنى "يُوصل".

ونعلم أن وزن "فَعلول" ورد في العربية نادراً، وقد احصت النادر كتب التصريف والوزن السائد هو "فُعلول" وكلمة القَرموس"[63] التي رسمها المحقق بفتح القاف ليست من ذلك الشاذ أو النادر، بل هي قُرموس بضم القاف.

وهل يُعقل أن يضع طالب دكتوراه في اللغة على فعل ثلاثي مجزوم عينه ولامه متشابها الحرف ضمة مثل "لم يَشدُدْها؟"[64].

ومن العجب العُجاب أن لا يميز كلمة حِمل من حَمل كما ذُكر: "والأحفاض التي للحَمل"[65]. والحِمل ما يحمله الإنسان والحيوان، والحَمل: هو الجنين في بطن المرأة أو أنثى الحيوان أو ثمر النبات.

ويضع الحركات في مكان آخر بهذا الشكل: "والبَخَض: لحم القدم ولحم الفرِسَنُ [كذا]"[66]. بل هو الفِرسِنِ".

ومن الخطأ في الرسم ماورد في هذا البيت:

تسوكى برجليه شُقوقاً في كلتَخْ

من يساري حيص ردام منسلغ[67]

بل هو كلتغ بالعين، كما في إصلاح المنطق،[68] ولاحظ كيف رسم بارىء إذ وضع الهمزة منفردة وحقها أن تكون فوق الياء غير المعجمة.

وقد ضبط "الإثمد" غير مرة صحيحاً، ومما يؤكد أن معظم الأخطاء من عمل المصححين ورودها مفتوحة الفاء والعين مرة واحدة[69].

ولا يفوت القارئ المطلع هذا الضبط: بأن يعُضُه بأسنانه"[70] ولا أدري بم أعلق على هذا الضبط.

أما الفحشُ كل الفحش أن تضبط العبارة المشهورة عند اللغويين: "وقد سامه الخَسفُ والخُسفُ"[71] هكذا برفع الخسف، ولا يخفى أن الخسف مفعول ثان.

وقد ضبط "تَهامة"[72] بفتح التاء والمعروف كسرها، وتكون النسبة اليها بفتحها.

وضبط أيضا عروة بن حَزام[73] كذا بفتح الحاء، وهو بكسرها.

وانظر الى هذا التحريك ولو تركه لكان خيراً له "قال ابو الطمحان القينيَّ"[74] ولا يختلف اثنان في أن الصفة تتبع الموصوف في الإعراب.

ومن أغرب تشكيل الحروف ضبطه لكلمة "تذق" في بيت الفرزدق:

ليضا من أهل المدينة لم تُذَق

بنيساً ولم تتبع حمولة مجحد[75]

وهو في الديوان مضبوط "تَذُق" ولا أدري من أين جاء بهاتين الحركتين[76].

والأغرب من ذلك أن يلتبس الأمر عليه حينما تطول الجملة مثل: "وجدت غيره ممن ليس له نظرة ولا حدته أقومُ بها منه.."[77].

وأقوم حال "في موضع نصب.

وما يدعو الى الحزن أنك تراه يضبط بيت هُدبة بن الخَشرَم كالاتي:

وكذّب قولُ العائبين سماحتي

وصبري إذا ما الأمر عضّ فأضجرا[78]

ويشرح بيته الثاني معنى بيته الأول، وإن لم يكن هنالك التباس

ليزيله:

وإني إذا ما الموت لم يكُ دونه

قِدى الـشّبر أحمـي الأنـف أن أتأخـرا

لذا يتوجب عليه أن ينصب "قـول" لا أن يرفعها، فسماحتـه وصبره وثباته في المواقف الصعبة هي ما يكذب ادعاء الأعداء.

ولا أدري كيف تضبط "لعمري"[79] بكسر اللام، بدل فتحها.

وإن المرء ليحار بين أن يجعل رسمه "وأبـيض يَقِفُ ويَقَفُ"[80] من أخطائه أم من أخطاء الطباعة، وكلنا يعلم أنها بالقاف.

وانظر كيف ضبط كلمة "أتونا" في بيت الشعر:

أتـُونَا ثائرين فلم يؤوبوا

بـأُبلـُمة..[81]

أولا يعلم طالب دكتوراه في اللغة أن أتى تنتهي بـالألف المقصورة، وعندما تسـند الى ضمير جمع المذكر السـالم وهو الواو تحذف الألف المقصورة لالتقاء الساكنين وتبقى الفتحة على الحرف الذي قبل الألف، لأن كل ما قبل الألف مفتوح.

وفي مكان آخر "وجار الضّبُع ووَجارها جِحـرها"[82]. والمعروف أنها بضم جيم جحر.

والأسوأ من ذلك أن يرسم الكلمة بهذا الشـكل. "حـين كَنوزُ التمر"[83] والواضح أنه أخطأ في رسم الكلمة؛ إذ ما قبله "أتيتهم عند الكَناز" فيكون تفسيره: حين كَنزوا التمر[84].

ويشكل الحَمضيات والحَمض بكسـر الحاء.[85] والمعروف أنه بفتحها. وقد وضع الحركة صحيحة قبل صفحة في بيت الشعر

كـيف ترى وقعـَ طلاحيّاتها

والحَمضيـات علـى عِلاّتهـا

وفي مكان آخر "طال الثّواء"[86] وهو بفتح الثاء وليس بكسرها.

ويقول التبريزي: إذا مسحتَ ضرعها لتُدرِ"[87] كذا ضبط تدر. وهو فعل ثلاثي فتكون تاء المضارعة مفتوحة، ويروى بكسـر وضم عينه.

وقد وضع فتحة على "يوم" في البيت الآتي:

ويومَ مـن الشعرى كأن ظباءه

كواعبُ مقـصورٌ عليها خُدورها[88]

وواضح أن اليوم مجرور بواو رب هنا.

وفي مكان آخر: "رجل كافر إذ ليس فوق درعه ثوبا"[89] ولم يتنبه الرجل حقاً على ما وقع فيه من سهو، والصحيح هو: رجل كافر إذا لبس فوق درعه ثوباً ليستره.

ورسم بيت دريد بن الصمة بهذا الشكل:

حيّوا تُماضِرَ وأربَعوا صحبي[90]

....

والصحـيح أن همزة "اربـعوا" همزة وصل وليس فصلاً حـتى يستقيم الوزن.

وانظر الى "من" في بيت بشر بن أبي خازم:

أليلى علـى شحط المـزار تذكر

ومَن دون ليلـى ذُو بحـار فمَنـوَرُ

والمعنى لا يحتمل إلا كسـر ميم "من" لأن "ذوبحار" "ومنور" مكانان.

وما يثير العجب وضعه فتحة على صاد صفّين.[92]

وهل يُعقـل أن يكتب التبريزي "إذا حَمَوا مكاناً لم يحُلُه [كذا] أحد إلا بإذنهم"[93]. وهو بفتح لام يحل لكونه مجزوماً.

وفي مكان آخر "الإرزام: التصويب"[94] وهو التصويت.

ومن أقبح الأخطاء: "قال جيران العود النميري:

عَمَدْتُ لِسعود فالتحيتُ جيرانه

وللكيسِ أمضى في الأمـور وأنجـحُ[95]

وبديهة أنه "جِران العَود" و "جِرانه" وليس جيرانه وإلا كسـر الوزن. وليس "لِلكيسِ" وإنما "ولَلكَيسُ" فهي لام ابـتداء للتوكيد وليس بلام جر.

ومما لا يغفر من الأغلاط "..والبطين: الكثير الأكل. وهم يُذمُّون بذلك ويقولون: البـطنة تُذهب الفطنة"[96] ولو ترك يذمون من غير حركة لكان أوفق له وجنب نفسه الخطأ، ونقدَ الآخرين.

وفي مكان آخر: "وعَثَر عليه يعثُر عُثــورا: إذا طلــع [كــذا] عليه"[97]. ويعلم الله ان التبريزي اراد "اطّلع" وفي القــرآن الكريم: "لو اطلعت عليهم لوليت منهم فراراً".

وما بالك في "البرذُون"[98] كذا بضم الذال بدل فتحها، وبــعد ذلك بخمسة أسطر: "ونفق الزاد نَفَقاً إذا نَفذ"[99] كذا بذال بــدل الدال. ويتلوها بعد سطر بخطأ آخر: "وقد علق الظبي في الحَبالة"[100] هكذا بفتح حاء الحبالة وهو بكسرها.

وقد وضع فوق لام.. "رحالهم" ضمة وهي في موضع المفعولية:

فنعــمَ مُعَرّسُ الأضياف تَذجــي

رحــــالُهم شــــآمية بــــليلُ[101]

وفي مكان آخر: "..فما كان واقــعاً منها موقــع الأمر كدرّاك وترّاكِ وحذارِ"[102]. وهي اسم فعل أمر على وزن "فَعالِ" كنَزالِ من غير تشديد العين.

وقد رسم "حسِبتُ"[103] من حساب الأشياء بكســر عين الفعل الماضي وهو بالفتح.

ومن المستغرب "طرقته أطرُقُه طَروقاً[104] [كذا]" بل هو طُروقاً بضم الطاء وليس بفتحها.

وقد ضبط هذه الجملة كذا: "ويقــال آتيته إذا أعطيته وآتيته إذا جئته"[105]. وهل يُعتمد على هذا الضبط إذا كانت الثانية آتيته بدل أتيته؟!.

وما بالك بهذا الضبط:

فإن تكُ داعــــرَ رقّـــت قُواها

فإنّي واثق بــــــــــــني زياد[106]

وحقها أن تكون "داعراً" حتى يستقيم الوزن.

ومن عجيب رسمه: "وهو طعام راه، أي دائم" بل هو راهن[107].

ومن أخطائه: "هو لايزال يتقدم أمام البيوت إذا طلبوه ومع ذلك لا يعيَ لشدّته وقوته"[108]. ولا ندري ماالذي جزم الفعل فمنعه من أن يكون يعيا!.

وضبط أول كلمة من بيت عامر بن حليس:

ومُهَراً [كذا] من كلّ غُبْرٍ حيضه[110]

وما يمنعه أن يكون "ومهراً" حتى يستقيم الوزن والمعنى؟!.

ومما لا يُغضي عنه: "أهزل الناسُ إذا صابت أموالهم ســنةً"[111] فجعل السنة مفعولا لا بدل فاعل ومعناها هنا الجدب.

وفي مكان آخر: "وزعم أن العرب أجرتها مَجرى المثل"[112] ولو قيل جرت لقيل مَجرى، بفتح الميم ـــ ولكن الفعل رباعي فيجب أن يكون المصدر الميمي مضموم الميم.

وحرك "همك" التي هي في موضع ابتداء بفتح الميم بــدل رفعها: "همّكَ ما أهمّك"[113].

ومن أخطائه في الرسم "وانفشَت الإبل والغنم أرسلتها بــالليل ترعى"[114] بل هو ألفَشتَ.

ومما يجعلك تنفر من قراءة الكتاب، وأن لا تثق بضبــط المحقــق ماورد: "وافاض البــعيرُ بجرّته إذا أخرجها من كرشــه"[115]. وهو بكسر جيم جرته لافتحها.

وهل يُعقل أن التبريزي كتب ووضع حــركات هذه الجملة كما نرى؟

وثَلّ عَرْشَهُ يَثُلُّه: إذا ذهب عزُّه وشرفه"[116] ويبدو أن المحقق نسي أن يثبت كلمة "الله" بين ثل وعرشه، ولم يكلف نفســه تصحــيح تجارب الكتاب أو قراءته قبــل الطبــع النهائي فكانت النتيجة كما نرى. وله وجه آخر وهو: ثُلَّ عَرْشه. وكلا الأمرين وجيه.

وفي مكان آخر: والشّبــوب: ما تُشَبُّ بــه النار"[117] بــل هو الشُبوب. مثل الوَقود: وهو ما توقد به النار والوُقود هو الاشتعال.

ومن ذلك الضبط ولكنه ليس بالمخل بالمعنى بيت النابغة الجعدي:

وقوم يَهينون أعراضهم[118]...

و "يَهينون" من أهان وهو رباعي فمن حق ياء المضارعة الضم.

ومن الأخطاء المستقبحة وضعه فتحة فوق نون "نَضو"[119] وهو بكسرها.

وماذا يُقال حين ورود خطأين في شطر واحد من بــيت شــعر للفرزدق.

وكنتُ [كذا] كذئب السُّوء [كذا] لما رأي دماً

بصاحبـه يوماً أحـال على الدّمِ[120]

وليس من المعقول أن يشبه إنسان نفسه أو سلوكه بـغدر الذئب بصاحبه، وكلمة "السوء" مضبوطة في الديوان بفتح السين.

ولو رجع الى إصلاح المنطق لما غلط في رسم كلمة هداء في الجملة: "وهَديت العروس الى زوجها إهداءً"[121] بل هو هِداءً[122]، ولم يرد المصدر هنا. لأن الأسماء والمصادر تتناوب المواقع الإعرابية.

ومن الأغلاط في التشكيل التي تجعل الكلام مضطرب المعنى ضبطه بيت السموأل:

ألِيَ الفضـلُ أم علـيَّ إذا حو

سبتُ، أنِي [كذا] على الفضل مقيتُ[123]

فهو لا يحاسب لاقتداره على الحساب، بل يفسر ذلك ما جاء في البيت الذي قبله.

ليـت شعري وأشعـرَنّ إذا مـا

قَرّبـوها منشـورة ودُعيتُ

ولذا من حـق "أني" أن تكسـر همزتها لأنها استئناف للكلام والضمير في محل ابتداء؛ لأنه يفتخر باقتداره على الحساب وليس يلام عليه أو يعاب عليه، كما يوحي تشكيل المحقق.

ومن أغلاطه في رسم الكلمات التي ماتت فتحنطت وبقيت في كتب اللغة خارجة من الاستعمال قـول التبريزي نقـلاً عن ابـن السكيت: مرّت بي غرارة فمحشتني أي سجحتـني"[124] بـل هي سحجتني.

وما بالك بهذه الجملة: "وربيعةٌ الرقيِّ لا يستشهد بشعره"[125] وربما تكون الشدة والكسرة قد زحفتا من القاف على الياء في وهم طباعي، ولكن ماالذي نقوله عن تنوين ربيعة الممنوع من الصرف.

ومن عجيب ضبـطه "وغُميَ عليه فهو مُغمِيٌ"[126]. وهو مُغمىً حسب القاعدة الصرفية.

وقد فتح عين "ظَلِلْتُ" عند إسنادها للمفرد المتكلم، وحقها أن تكسر، كما وردت في البيت:

لضوء برقٍ [كذا] ظَلَلْت مُكتئبا

شـقّ سـناه في الجوِّ والتهبـا[127]

وقد يكون عدم تنوين برق خطأً طباعيا.

وقد ضبط جملة من حديث الإمام علي عليه السـلام: "مَخْدَج [كذا] اليد"[128] وهو بضم الميم؛ لأنه اسم مفعول من أخدج.

وانظر الى كلمة تُحَرّق في بيت الأعشى:

لعَمري لقد لاحت عيون كثيرة

إلى ضوء نار في يفاع تُحـرّق[129]

ولو لاحظ الديوان دقيقاً، من دون أن يعمل تفكيره، لما وقع في هذا الخطأ، وقد أخطأ في البيت الثالث أيضا حينما وضع تتفرق بدل نتفرق:

رَضيعَـي لبان ثَـدي أمّ تقاسما

بأسحـم داجٍ عوض لا تتفرق

والحلق والنار هما اللذان أقسما، والكلام لهما بأن لا يتفرقا.

وقد ضبط بيت عبد الله بن الزبير:

فإن تَثلثُوا نربعْ وإن يكُ خامسٌ

يكن سادس حتى يبيرُكُم [كذا] القتلُ[130]

فغلط مرتين إحداهما أن الفعل ينصب بحتى، والثانية أن الميم تحرك بضم وإلا كسر البيت. وقد رسم بعد ثلاثة أسطر كلام المؤلف "حتى يُهلكُم القـتل" وهو منصوب وليس بمجزوم فحقـه أن يكون يُهلِككُم.

وقد أساء إلى التبريزي وابن السكّيت بتشويه مسألة نحوية تحتمل حركتين يختلف معهما المعنى حينما حرك نسوة بالضم ومن حقها الكسر: ".. وتقول عندي ستةُ رجال ونسـوةُ [كذا] أي ثلاثة من هؤلاء وثلاثة من هؤلاء.."[131] وقد قال التبريزي بعدها: "وإن شئت قلت عندي ستة رجال ونسـوة [كذا لم يحرك نسـوة] فنسقت بالنسوة على الستة" وواضح أن النسوة في الجملة الأولى مكسورة وليسـت بمرفوعة، وأنها في الجملة الثانية مرفوعة لأنها معطوفة على الستة.

ومما يقف عليه المرء بين مصدق ومكذب جملة "وقد بَقَى [كذا] منه بقية"[132]. وبقـي على وزن فعِل يفعَل. وما أثبته هو من الخطأ الشائع.

وانظر الى ضبطه لبيت الممزق العبدي:

أكلَّفتني أدواء قـوم تركتـهم
فإلا تداركني من البحر أغرقِ [كذا][133]

فإن تُتهموا أُنجِدْ خلافاً [كذا] عليكمُ
وإن تعمنوا مستحقبي الحرب أعرقِ [كذا]

فالشطر الثاني من البيت الأول يخاطب فيه بعض الملوك الذي يريد أن يعاقبه بجريرة قومه الذين تركهم بقوله: إن لم تنتشلني من هذه العقوبة أي تترك معاقبتي فسوف أهلك، وشبه هلاكه بالغرق، وهو لا يدعوه الى إغراقه، بحسب تشكيل المحقق للفعل، وفي الشطر الثاني "خلافاً" وليس خلافا، كما كررها مرة ثانية في الشرح، وفعل أعرق رباعي وليس بثلاثي فحق همزته الضم وليس الفتح.

وبديهية أن "خجِل" من باب "فعِل يفعَل" ولكنه ضبط الحديث النبوي: "إذا شبعتُنّ خَجَلتُن.."[134].

والله سبحانه وتعالى يقول: "إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً" وأبا الدكتور فوزي مسعود إلا أن يكتبها "فعل بـه فعلاً يستحـي [كذ] منه"[135].

وقد رسم "طَيّ" بهذا الشكل "طيّ"[136] وهو وهم. والعرب تقول طيّ وطَيّ.

ومن له المام بالعربية يدرك جيداً أن هناك خطأ في رسم الكلمات "ولا تقل رواية إنما الرواية البعير"[137] والمقصود هنا الراوية.

ومن الغلط القبيح "..يُزيد فيه"[138] والفعل هو زاد يَزيد سـواء أكان لازماً ام متعديا.

وهل يُعقل أنه لم يلحظ كيف ضُبط بيت شعر النابغة الذبياني، وهو الذي لم يكتف بالديوان؛ بل استعان بتسع مصادر أخرى حتى وصل الى هذا الضبط العجيب:

إنـا اقتسمنا خطتينا بيننـا
فحملتَ [كذا] بـرّةً واحتملتَ فجارِ[139]

فالمخاطب المهجو يحمل صفتين متناقضتين هما البرُّ والفجور، أما النابغة الهاجي المتفاخر فلا يحمل أي صفة فقد جرده الدكتور فوزي من كليهما.

وبعد هذه الصفحة شرح التبريزي البيت فأساء المحقق، رعاه الله، الى هذا الشرح فوضع الحركة تحت السين في "لاتنسِ" بدل "لا تنسَ" و "حملت أنت الفجورَ ونقضِ" بدل نقضَ و "لم تلحق غباري.. فتشقُّه" بدل فتشقَّه؛ لأنها أتت بعد نفي.

ومما وهم فيه الرجل "وتسنَّنت [كذا] فلان بنتَ فلان"[140] والصحيح هو تسنَّتَ: إذا تزوج اللئيم المرأة الكريمة.

وقد صرف أفوه في "وأفوهٌ"[141] وهو مما لا يصرف للصفة ووزن أفعل.

وربما يحسب علي مسرد الأخطاء الطباعية الذي لو عملناه لكان ضِعف هذا البحث: "وعضدتُه ضربت عضداه"[142] وهو يعني عضدَه.

ولا أدري لم وقف الرجل موقف المتفرج من خطأ التبريزي وابن السكيت في: "وتقول هو مسيل الماء والجمع أمسِلَة ومسُلٌ ومُسْلانٌ ومسائل"[143] بل هو مسايل لأن ياءه من أصل الفعل سال يسيل.

ولا نعلم على أي معجم أو كتاب لغة اعتمد في كسره العين في "عِقار" في قول التبريزي "ماله دار ولا عِقار"[144] وهو بفتحها.

ومن الأغلاط التي يجب الوقوف عليها: أخال [كذا][145].

ومن ذلك الضبط الغلط: "والشَّيد: الجِصُّ"[146] وهو الشِّيد. بكسر الشين.

كلمة لا بد منها

لايزال الباحثون والمحققون وسيقولون عند الانتهاء من أعمالهم وكتابة مقدمة لها: ولا أدعي الكمال في عملي هذا؛ فالكمال لله وحده. وهذا صحيح إذ كتبت بحوث وحققت كتب. وكتبت حولها بحوث مبـينة جوانب الخطأ والصواب فيها. ويمدح معظم هذه الأعمال برغم تلك الأغلاط.

ولكن ما الذي نقوله عن كتاب حُقق رسالةَ دكتوراه في اللغة

يشرح كتاباً ألف قبله بـــزمن طويل، والفت مثله كتب أخرى تدور حـــول الكتاب نفســـه وتوجب على الدكتور الرجوع اليها عند التحقيق.

وكلنا يعلم أن فصول الرسالة تعرض على الأســـتاذ المشـــرف واحداً تلو الآخر ليبدي الأخير ملاحظاته وتصحيحاته، ثم تطبع في شكل رسالة وتعرض نسخها على هيأة المناقشـــة. وعند مناقشـــة الرسالة تبين اللجنة للطالب مواطن الخلل في عمله، وتلزمه، ضمن وصيتها، الأخذ بملاحـــظاها. ولكن مانراه من هنات يدل على أن العمل لم يقرأ من قبل أشخاص آخرين هم أعلم من الدكتور فوزي ولا يدل أيضا أنه رجع الى المصادر التي الفت حول كتاب "إصلاح المنطق".

وعملي هذا نتيجة قراءة واحدة، فما بـــالك إذا قـــرئ مرتين أو ثلاثاً. ومع ذلك اهملت الكثير ولم أقـــيده؛ لأنه لا يفوت القـــارئ اللبيب. ولو كتبت مسرداً بتلك الأخطاء الطباعية لصار البحـــث ضعف ما قيدته. وآخر ما أتمنى أن يجد كتاب "تهذيب إصلاح المنطق" يداً أخرى تخلصه من كل هذه العيوب.

الهوامش

١ـــ تهذيب إصلاح المنطق: ١/٤.
٢ـــ م.ن: ١/٥.
٣ـــ م.ن: ١/٩.
٤ـــ م.ن: ١/١٣.
٥ـــ م.ن: ١/١٤.
٦ـــ م.ن: ١/١٨.
٧ـــ ينظر مثال على ذلك مادة حـــذا ٢/٣٧ و ٦٢ ويمكن ملاحـــظة التكرار الكثير حين الرجوع الى مسرد المواد اللغوية في آخر الجزء الثاني.
٨ـــ م.ن: ١/٢١.
٩ـــ أمثلة على ذلك من الأمثلة الكثيرة: ١/١٦١، ٢/٣٦، ٢/٤١.
١٠ـــ م.ن: ١/٤٤، إصلاح المنطق: ٢٨٠.
١١ـــ م.ن ١/٤٧، ١/٥٤، ١/٥٧.
١٢ـــ م.ن: ١/٥١ و ١/٥٣.
١٣ـــ م.ن: ١/٥٣.
١٤ـــ م.ن: ١/٦٥، ٢/١٧، ٢/١٨٠.
١٥ـــ م.ن: ١/٧٤.
١٦ـــ م.ن: ١/٢٨٠، ١/٢٥٢.
١٧ـــ م.ن: ١/٤٢٢، ٢/٢٥٦.
١٨ـــ م.ن: ١/٢٢٢.
١٩ـــ م.ن: ١/١٤٤.
٢٠ـــ م.ن: ١/١٥٧، ١/٢٢٩، ١/٣٧٢.
٢١ـــ م.ن: ١/١٦٣.
٢٢ـــ م.ن: ١/١٧٢ و ١٧٦.
٢٣ـــ
٢٤ـــ م.ن: ١/٢٢٦ ديوان جرير: ١/١٦٠.
٢٥ـــ م.ن: ١/٢٥٢.
٢٦ـــ م.ن: ٣١٦ و٣١٧.
٢٧ـــ م.ن: ١/٣٣٤.
٢٨ـــ م.ن: ١/٣٧٠.
٢٩ـــ م.ن: ١/٤٤٤.
٣٠ـــ م.ن: ١/٤٨٩.
٣١ـــ م.ن: ١/٥٢١ وينظر: ٢/١٢٠ في مسألة "علمّ" و ٢/١٢١ في الفر بين إيه وإيهٍ..
٣٢ـــ م.ن ٢/٢١.
٣٣ـــ م.ن: ٢/٦٠.
٣٤ـــ م.ن: ٢/١٣٥.
٣٥ـــ البيان والتبين ١/١٣٤.
٣٦ـــ تهذيب إصلاح المنطق: ٢/١٧٣و ١٧٥.
٣٧ـــ م.ن: ٢/١٨١.
٣٨ـــ م.ن: ١/٧٤ و ١٦٨.
٣٩ـــ م.ن: ١/٦١.
٤٠ـــ م.ن: ١/٨٤.
٤١ـــ م.ن: ١/١٠٢.
٤٢ـــ م.ن: ١/١٠٢.

٤٣ـ م.ن: ١/١٠٥.
٤٤ـ م.ن: ١/١٠٨.
٤٥ـ م.ن: ١/١٢٣.
٤٦ـ م.ن: ١/١٢٩.
٤٧ـ م.ن: ١/١٢٩.
٤٨ـ م.ن: ١/١٣٠.
٤٩ـ م.ن: ١/١٤٠.
٥٠ـ م.ن: ١/١٦٠.
٥١ـ م.ن: ١/١٦١.
٥٢ـ م.ن: ١/١٦٨.
٥٣ـ م.ن: ١/١٧٣.
٥٤ـ م.ن: ١/١٨١
٥٥ـ م.ن: ١/١٨٣.
٥٦ـ م.ن: ١/١٩٣.
٥٧ـ م.ن: ١/٢٠٤.
٥٨ـ م.ن: ١/٢١٠،
٥٩ـ م. ن: ١/٢١٥.
٦٠ـ م.ن: ١/٢٢٢،
٦١ـ م.ن: ١/٢٢٦.
٦٢ـ م.ن: ١/٢٢٦.
٦٣ـ م.ن: ١/٢٢٧.
٦٤ـ م.ن: ١/٢٣٠.
٦٥ـ م.ن: ١/٢٣٤.
٦٦ـ م.ن: ١/٢٣٥.
٦٧ـ م.ن: ١/٢٣٦.
٦٨ـ إصلاح المنطق: ٧٤.
٦٩ـ تهذيب إصلاح المنطق: ١/٢٥٣.
٧٠ـ م.ن: ١/٢٥٤.
٧١ـ م.ن: ١/٢٦١.
٧٢ـ م.ن: ١/٢٦٢.
٧٣ـ م.ن: ١/٢٦٤.
٧٥ـ م.ن: ١/٢٧٠.
٧٦ـ ديوان الفرزدق: ١٨٠.
٧٧ـ التهذيب: ١/٢٧٣.
٧٨ـ م.ن: ١/٢٧٥.
٧٩ـ /.ن: ١/٢٩٢.
٨١ـ م.ن: ١/٢٩٨.
٨٢ـ م.ن: ١/٣٠٠.
٨٣ـ م.ن: ١/٣٠٠.
٨٤ـ إصلاح المنطق: ١٠٥.
٨٥ـ م.ن: ١/٣٠٦.
٨٧ـ م.ن: ١/٣١٨.
٨٨ـ م.ن: ١/٣٣٤.
٨٩ـ م.ن: ١/٣٣٦.
٩٠ـ م.ن: ١/٣٣٨.
٩١ـ م.ن: ١/٣٣٩.
٩٢ـ م.ن: ١/٣٤٣.
٩٣ـ م.ن: ١/٣٥٧.
٩٤ـ م.ن: ١/٣٦١
٩٥ـ م.ن: ١/٤٣٣.
٩٦ـ م.ن: ١/٤٥٦.
٩٧ـ م.ن: ١/٤٥٦.
٩٨ـ م.ن: ١/٤٦٢.
٩٩ـ م.ن: ١/٤٦٢.
١٠٠ـ م.ن: ١/٤٦٢.
١٠١ـ م.ن: ٢/٣.
١٠٢ـ م.ن: ٢/١٦.
١٠٣ـ م.ن: ٢/٢٤.
١٠٤ـ م.ن: ٢/٢٩.
١٠٥ـ م.ن: ٢/٣٥.
١٠٦ـ م.. ن: ٢/٣٧.
١٠٧ـ م.ن: ٢/٥٠.
١٠٨ـ إصلاح المنطق: ٢٤٨.
١٠٩ـ التهذيب: ٢/٥٦.
١١٠ـ م.ن: ٢/٥٦.
١١١ـ م.ن: ٢/٥٨.
١١٢ـ م.ن: ٢/٦٠.
١١٣ـ م.ن: ٢/٦١.

١١٤ــ م.ن: ٢/٦٩.

١١٥ــ م.ن: ٢/٧٤.

١١٦ــ م.ن: ٢/٧٩.

١١٧ــ م.ن: ٢/٨٠.

١١٨ــ م.ن: ٢/٨١.

١١٩ــ م.ن: ٢/٨١.

١٢٠ــ م.ن: ٢/٨٨ وديوان الفرزدق: ٢٦.

١٢١ــ التهذيب: ٢/٩٤.

١٢٢ــ الإصلاح: ٢٧٤.

١٢٣ــ التهذيب: ٢/٩٥.

١٢٤ــ م.ن: ٢/١٠٠.

١٢٥ــ م.ن: ٢/١٠٣.

١٢٥ــ م.ن: ٢/١٠٣.

١٢٦ــ م.ن: ٢/١٠٦.

١٢٧ــ م.ن: ٢/١١١.

١٢٨ــ م.ن: ٢/١١١.

١٢٩ــ م.ن: ٢/١٣٢.

١٣٠ــ م.ن: ٢/١٤٠.

١٣١ــ م.ن: ٢/١٤٢.

١٣٢ــ م.ن: ٢/١٥٠.

١٣٣ــ م.ن: ٢/١٥٣

١٣٤ــ م.ن: ٢/١٦٨.

١٣٥ــ م.ن: ٢/١٦٨.

١٣٦ــ م.ن: ٢/١٧٠.

١٣٧ــ م.ن: ٢/١٨٧.

١٣٨ــ م.ن: ٢/١٩٢.

١٣٩ــ م.ن: ٢/١٩٨.

١٤٠ــ م.ن: ٢/٢٥٤.

١٤١ــ م.ن: ٢/٢٥٤.

١٤٢ــ م.ن: ٢/٢٥٤.

١٤٣ــ م.ن: ٢/٢٥٨ والإصلاح ٣٧٠.

١٤٤ــ م.ن: ٢/٢٨٠.

١٤٥ــ م.ن: ٢/٣١٨.

١٤٦ــ م.ن: ٢/٣٤٨.

مصادر البحث:

١ــ إصلاح المنطق، لابن السكيت.
تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام محمد هارون. طبع دار المعارف بمصر ١٩٧٠

٢ــ البيان والتبين، الجاحظ، تحقيق الحسن السندوبي.

٣ــ تهذيب إصلاح المنطق، التبريزي.
تحقيق الدكتور فوزي عبد العزيز مسعود. الهيأة المصرية العامة للكتا
١٩٨٦.

٤ــ ديوان جرير، بشرح محمد بن حبيب تحقيق د. نعمان محمد أمين طه. د
المعارف. مصر ١٩٦٩.

٥ــ ديوان الفرزدق. كرم البستاني دار صادر بيروت. بدون تاريخ.

مُتشابه القرآن
لأبي الحسن علي بن حمزة الكِسائيّ المتوفى سنة ١٨٩هـ
- القسم الثاني -

دراسة وتحقيق د. محمد حسين آل ياسين
كلية الآداب- جامعة بغداد-

هـ عمَلي في التحقيق:

اعتمدتُ في تحقيق نصّ ((متشابه القرآن)) للكسائي على:

أ- مخطوطة مكتبة ضستربيتي بدبلن، وهي النسخة التي أسميتها بالأصل في الهوامش.

ب- قطعة من النسخة الباريسية، تمثل أوّل الكتاب، كان درسها جعفر هادي الكريم في رسالته للماجستير بعنوان ((مذهب الكسائي في النحو)) وهي التي أسميتها في الهوامش بالباريسية. وكان من قيمة هذه القطعة أنها احتفظت بسند رواية الكتاب عن الكسائي مؤلفه، وقراءته عليه. مما لا وجود له في نسختنا الأصل. وأفدتُ منها اتمام عددٍ من النصوص، مما وضعته بين معقوفين، مشيراً في الهوامش إليها.

كما هيّأتْ لنا هذه الدراسة الوقوف على قطعةٍ من كتاب الكسائي ((ما اشتبه من لفظ القرآن وتناظر من كلمات الفرقان)) فيها مادة قليلة تشبه مادة متشابه القرآن، فأشرت الى مواضع التشابه بينهما في الهوامش أيضاً، على أنّ الكتاب عموماً في ميدانٍ قرآني آخر.

واعتمدتُ في تصحيح النصوص القرآنية وضبطها على المصحف الكريم الذي بين أيدينا (طبعة وزارة الأوقاف العراقية)، فسددتُ ما بها من النقص المتمثل بسقوط كلمات، أو عبارات، أو آيات كاملة من قلم الناسخ واستدراك ذلك بالعودة الى القرآن الكريم والمعجم المفهرس لألفاظه، واضعاً ذلك بين معقوفين مشيراً إليه في الهامش. على أنّ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن لم يكن يخلو من أخطاء طباعية أو غير طباعية هيّنة مثل:

أ- ص١٢٧: سقوط مادة (أولات) دون سقوط الآيتين الكريمتين.

ب- ص١٢٧: سقوط مادة (أولاءِ) دون الآيتين الكريمتين.

ج- ص١٢٧: سقوط مادة (هؤلاءِ) من موضعها، وذكرت بعد إيراد ست آيات من شواهدها. وأدى سقوط هذه المواد الثلاث، إلى أن تختلط شواهدنّ العشرة بشواهد مادة (أولي) قبلهنّ.

د- ص ٨٦٢: سقوط اسم سورة "الصافات" دون رقمها وشاهديها في مادة (نجّيناهُ)، ووضع علامة التماثل (=) تحت اسم سورة الشعراء، فصارت آيتا الصافات وكأنهما في الشعراء.

وكان لابدّ من العودة الى غير المعجم المفهرس، واستعنت لأجل هذا بمعجم ألفاظ القرآن الكريم الذي وضعه مجمع اللغة العربية في القاهرة، والمرشد إلى آيات القرآن الكريم وكلماته

المطبوع بدمشق.

ورأيتُ، زيادةً في النّفع وإعماماً للفائدة، أن أذكر رقم السورة قبل رقـم الآية ووضعهما بـعد نصّ الآية، على الرغم من أنّ العُرف العلمي قد درج على الاكتفاء برقـم الآية دون رقـم السورة، وذلك أني وجدتُ الكسائي يُسمي عدداً من السـور بأسمائها القديمة التي كانت المتعارف عليها في عصره وما بعده، وهي غير أسمائها في المصاحـف المتداولة الآن، مثل تسـميته (التوبة) ببراءة أحياناً وقد يسميها التوبة، و(الإسـراء) ببـني اسـرائيل و(فاطر) بـالملائكة، و(الزُمر) بـالغُرف، و(غافر) بالمؤمن، و(فُصّلت) بالسجدة أو حم السجدة، و(الشورى) بحم عسق، و(الجاثية) بحم الجاثية، و(السجدة) بتنزيل السـجدة، و(الإنسـان) بهل أتى، وغير ذلك مما أشـرنا إليه في الهوامش، فكان واجباً، والأمر كذلك أن أذكر رقم السـورة لأدُلَّ بـه عليها، مع ذكر اسمها الذي هي عليه في المصحـف الذي بـين أيدينا في الهامش، عند ذكرها الأوّل في متن الكتاب.

ولّما وجدتُ أن الناسخ لم يلتزم رسماً واحداً في نسخته، على ما فصّلت الكلام عليه في الدراسة، وذلك بأن يأخذ من الرسـم القرآني بطرف، ومن غيره بطرف، آثرتُ أن أرسـم الكتاب بالرسم المألوف المعروف في الكتابة العربيّة، تيسيراً على القارئ وإشاعة للكتاب، وأبقيتُ على رسم بعض الكلمات التي شاع بين الكتبة الأخذُ برسمها القرآني مثل: (الرحمن) و(السـموات) و(بسم الله) وأشباههنّ. وأشرتُ في الهامش الى رسـم الأصل، فإن كان له وجهٌ من رسم المصحف، نصصتُ على ذلك وأيّدتُه بالمصدر، وان لم يكن كذلك نصصتُ على خطئه وهو كثير.

وكان الناسخ قد أخطأ في تسلسل إيراد السـور، أو الآيات داخل السُورة، فما كان في تسلسـل السُور فقـد صحّحـته بالتقـديم والتأخير في كل الكتاب مع النص عليه. وما كان في تسلسـل الآيات، فقد صححـتُه كذلك بالتقـديم والتأخير في أقسام الكتاب سوى القسم الأول الذي هو ((ماكان في القرآن حرف ليس غيره)) الخاص بالأفراد، فقـد أبقـيت ما فيه على أصله، لأني وجدتُ أنّ ذلك لا يتعارض مع فكرة هذا البـاب مادام تسلسلُ السُور فيه صحيحاً، والإشـارةُ الى كلّ ذلك في الهوامش، كلٌ في موضعه، قـائمةٌ، والشـفيعُ من رقـم الآية موضوعاً بعدها.

ووجدتُ في النّص ما عددتُه مخالفاً للتشابه التام، الذي قـام على أساسه الكتاب، وذلك بافتقـاد وجهٍ من وجوهه الثلاثة اللفظي، والتسلسـلي، والإعرابي، فاشـرت إليه في موضعه، ورأيت أن لا مندوحة من عرض مادة الكتاب على ما يشبـهها من مباحث المتقدمين من العلماء وإن تأخروا عن الكسـائي، فوثّقتُ كل (حـرفٍ) فيه بـتخريجه في: درّة التنزيل للخطيب الإسكافي، والبرهان للزركشي والاتقان للسيوطي، وذكرتُ ما تشابه أو اختلف بـين المادتين، في النص أو في عدد ورودها في القرآن، أو في علة التشابه وعدمه فيها.

ويتّصل بمخالفة مفهوم التشابه في كتاب الكسائي، أنّ من هذه المخالفات ما لا يُعدّ كذلك لو اعتُمد في قراءة النصوص القرآنية قراءةٌ أخرى غيرُ التي عليها المصحفُ الذي بين أيدينا، وهي التي ألزمت نفسي بالاحتكام إليها في ضبط النص، فعدتُ إلى كتب القراءات اعرض عليها المادّة وأحكمها في صحـة النص مثل: الحجة لابن خالويه، ومختصر في شواذ القرآن لابن خالويه أيضاً، والحجة لأبي علي الفارسي، والمحتسب لابن جنّي، والكشـف لمكي بن أبي طالب القيسي، والنشر للجزري وغيرها، فكان أن صحّحت كثيراً مما ورد في النص مخالفاً لقراءة المصحـف الذي بين أيدينا، لثبوت أنها قراءة أخرى، وإن لم أبقِ هذا الصحـيح

المخالفَ في متنِ الكتابِ لئلا أنقضَ التزامي تحكيمَ المصحـــفِ المتداولِ في رسم الكتاب وضبطه وقراءته.

هذا سوى ما أودعتُه هوامش التحقيق من التعريف بمن يرد من الأعلام، كعاصم بن أبي النجود مثلاً، وما يعنّ لي من تعليقـــاتٍ على مادة الكتاب وإيضاحٍ لها، ومناقشـــاتٍ لبـــعض ما يرد في المصادر، وما وجدتُه في عددٍ منها ممّا يَزيدُ المادةَ جلاءً أو يكشفُ فيها حقيقة. وكنتُ استخدمت من الألفاظ والعلامات الرموز الآتية:

الأَصل: مخطوطة متشابه القرآن، نسخة مكتبة جستربيتي.

الباريسية: القطعة الأولى من نسخة باريس أوَّل، التي أشـــرت إليها في صدر هذا الكلام.

المصحف الذي بين أيدينا: القرآن الكريم المطبوع باشـــراف وزارة الأوقاف في بغداد سنة ١٣٩٨هـــ.

وانظُر: للمصدر الذي يشترك مع السابق في الفكرة ولا يتحد معه في النّص، أو فيه زيادةٌ عليه.

المعقوفان: لما سقط من الأَصل، أو للزيادة عليه.

القوسان الكبيران المحلّيان: لحصر الآيات القرآنية.

القوسان الكبيران: لحصر الأَلفاظ، أو المواد.

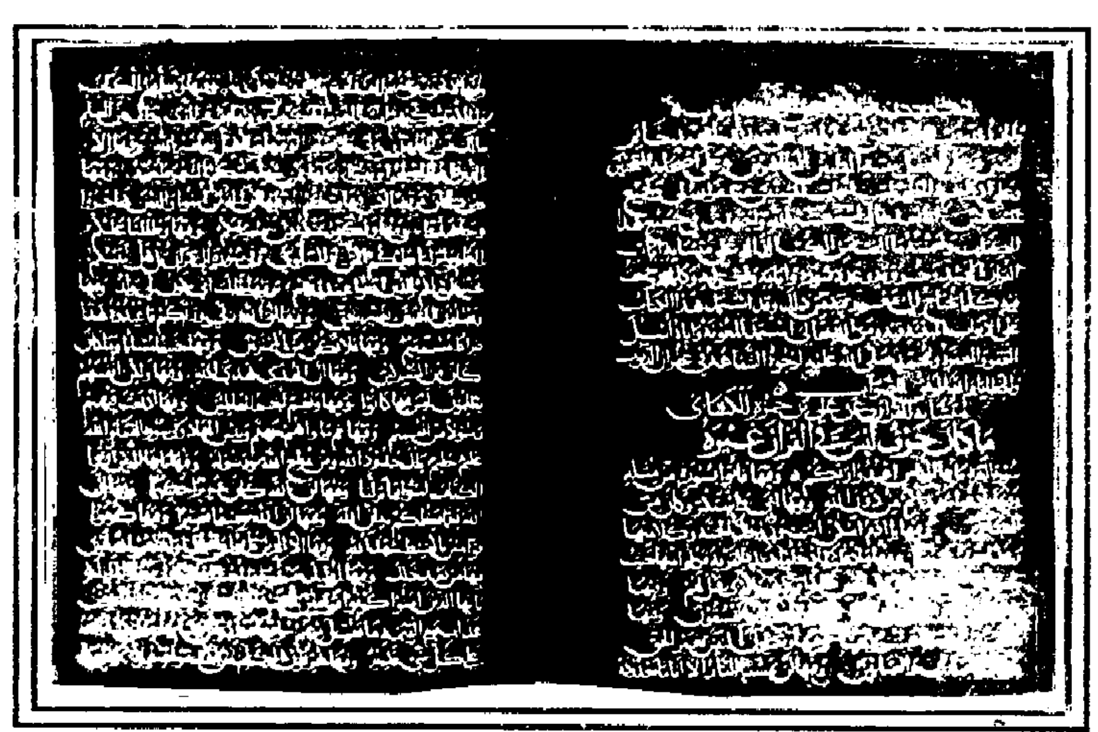
القوسان الصغيران المكرَّران: لحصر النصوص المنقـــولة من المصادر، أو لحصر ما ورد في الأصل خطأً.

[[صورة الصفحتين ١/ب و٢/أ من الأَصل]]

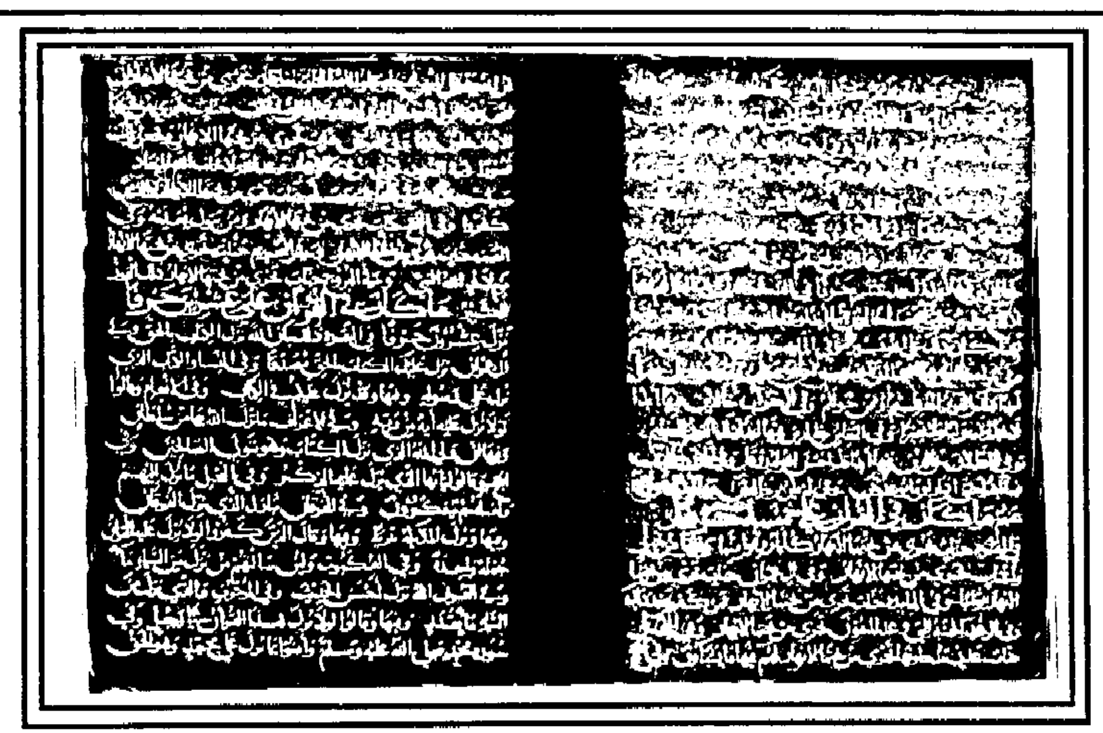
[القِسمُ الثّاني: النص]

كتابُ مُتشابِهِ القُرآنِ

[تأليفُ الإمام أبي الحسن عليّ بـــن حمزةَ الكســـائي رحمهُ اللهُ ورضَي عنهُ وأَرضاهُ وجعل الجنَّةَ مأواهُ، ورضَي عن الصَّحابـــةِ أجمعين آمين. وصلّى اللهُ على سيّدنا محمد وآله وصحبـــهِ وسَلم تسليماً طيّباً إلى يوم الدّين].



[[صورة الصفحتين ١/ب و٢/أ من الأصل]]



[[صورة الصفحتين ١٤/ب و١٥/أ من الأصل]]

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

قال الشَّيخُ الإمامُ أبو معشرٍ عبدُ الكريم بنُ عبد الصَّمد بن محمد الطَّبريّ رحمهُ اللهُ: قرأتُ هذا الكتابَ كله على عليّ بن عبد الله بن محمد [بن] [1] الحسين الفارسيّ، قال: ثنا [2] أبو الحسن علي بن محمد بن يوسف بن يعقوب العلاّف، [قال]:[3] ثنا أبو بكر محمد بن الحسين بن محمد بن النقاش، قال: نا[4] أبو القاسم بن الفضل بن شاذان الرازي، قال: ثنا أحمد بن (الصّباح بن][5] أبي سريج[6] النهشلي قال: نا علي بن حمزة الكسائي بمتشابه القرآن. فأوّل ذلك][7]:

[١/ب] ما كان حرفٌ ليسَ في القرآن غيرُهُ[8]

[باب: حرف واحد][9]

سورة البقرة:

[فيها][10]: {يا أيُّها[11] الناسُ اعبُدوا ربَّكمْ} ٢١/٢

وفيها: {فاءتوا[12] بسُورةٍ من مثله}[13] ٢٣/٢

وفيها: {وادْعوا شُهداءَكم[14] من دونِ الله} ٢٣/٢

وفيها: {أبى واستكبر وكان من الكافرين} ٣٤/٢

وفيها: {يا آدمُ اسْكنْ أنتَ وزوجُكَ الجنةَ وكلا منهـا رغَداً حيث شئتُما}[15] ٣٥/٢

وفيها: {وإذْ قلنا ادْخُلوا هذهِ القريَةَ فكلوا منها حيث شئتُم رَغَداً[16]} ٥٨/٢

وفيها: {فبدَّل[17] الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم} ٥٩/٢

وفيها: {فأنزلنا على الّذين ظلموا رجْزاً من السَّماء بما كانوا يفسقون} ٥٩/٢

وفيها: فانفجرتْ[18] منه اثنتا عشرَةَ عيناً} ٦٠/٢

وفيها: {ويقتلونَ[19] النبيّينَ بغير الحقّ}[20] ٦١/٢

وفيها: {والنّصارى والصابئين[21]} ٦٢/٢

وفيها: {لن تمسَّنا النارُ إلاّ أياماً معدودةً}[22] ٨٠/٢

[٢/أ] وفيها: {فــلا[٢٣] يخـفَّفُ عنــهُم العــذابُ ولا هُمْ يُنصَرون}[٢٤] ٢/ ٨٦

وفيها: {ويُعلمهُمُ الكتابَ والحكمةَ ويُزكيهمْ[إنّكَ][٢٥] أنتَ العزيزُ الحكيمُ}[٢٦] ٢/ ١٢٩

وفيها: {بعدَ الّذي جاءَكَ[٢٧]من العلمِ مالكَ من اللهِ من وليٍّ ولا نصيرٍ}[٢٨] ٢/ ١٢٠

وفيها: {وما أُهلَّ به لغيرِ اللهِ}[٢٩] ٢/ ١٧٣

وفيها: {إلاّ الذين تابوا وأَصلحوا وبيَّنوا} ٢/ ١٦٠

وفيها: {فمنْ شَهدَ منكمُ الشَّهرَ فلْيَصُمْهُ}[٣٠] ٢/ ١٨٥

وفيها: {ومن كانَ مريضًا}[٣١] ٢/ ١٨٥ ليس فيها ((منكم)).

وفيها: {إنَّ الّذين آمنوا والّذين هاجَروا وجاهدوا} ٢/ ٢١٨

وفيها: {ويُكفِّرْ[٣٢] عنكم من سيِّئاتكُمْ[٣٣]} ٢/ ٢٧١

وفيها: {وظلّلنا عليكـــمُ الغَمـــامَ وأَنزلنـــا عليكـــمُ المـــنَّ والسَّلوى}[٣٤] ٢/ ٥٧

وفي سورة آل عمران[٣٥]:

{قُل أَؤُنبِّئكُم[٣٦] بخيرٍ من ذلكُمْ للّذينَ اتَّقَوْا عندَ ربِّهمْ} ٣/ ١٥

وفيها: {قالتْ [ربِّ][٣٧] أنّى يكونُ لي ولدٌ}[٣٨] ٣/ ٤٧

وفيها: {ويقتلونَ النبيِّين بغيرِ حقٍّ}[٣٩] ٣/ ٢١

وفيها: {إنَّ اللهَ ربّي وربُّكمْ فاعبُدوهُ هذا صِراطٌ مستقيمٌ}[٤٠] ٣/ ٥١

وفيها: {فلا تكنْ من الممترينَ} ٣/ ٦٠

وفيها: {حنيفاً مُسلماً وما كانَ[٤١] منَ المشركينَ} ٣/ ٦٧

وفيها: {إنَّ الهُدى هُدى اللهِ}[٤٢] ٣/ ٧٣

وفيها: {ولكنْ أنفسَهُمْ يظلمونَ}[٤٣] ٣/ ١١٧ ليــس فيهــا ((كانوا)).

وفيها: {ونعْمَ أجرُ العاملينَ}[٤٤] ٣/ ١٣٦

وفيها: {إذْ بعثَ فيهمْ رسولاً منْ أنفُسهِمِ} ٣/ ١٦٤

وفيها: {ثمَّ مأواهمْ جهنَّمُ وبئْسَ المهادُ}[٤٥] ٣/ ١٩٧

وفي سورة النّساء[٤٦]:

{واللهُ عليمٌ حــليمٌ [٤/ ١٢] تلكَ حــدودُ اللهِ ومنْ يُطعِ اللهَ ورسولَهُ} ٤/ ١٣

وفيها: {يا أيُّها الذينَ أوتوا الكتابَ آمنوا بما نزَّلنا} ٤/ ٤٧

وفيها: {إنَّ اللهَ كانَ عزيزاً حكيمًا} ٤/ ٥٦

وفيها: {إنَّ اللهَ نعمّا يعظكُمْ به إنَّ اللهَ} ٤/ ٥٨

وفيها: {إنَّ اللهَ [كانَ][٤٧] سميعاً بصيراً} ٤/ ٥٨

وفيها: {كونوا قوّامينَ بالقسطِ شهداءَ[٤٨] للهِ}[٤٩] ٤/ ١٣٥

وفيها: {إلاّ الّذين تابــوا وأَصلحـــوا واعتَصموا بـــاللهِ[٥٠]} ٤/ ١٤٦ ليس فيها ((من بعد ذلكَ))

وفيها: {أولئك سنُؤتيهِمْ أجراً عظيماً}[٥١] ٤/ ١٦٢

وفي سورة المائدة:

{يا أيُّها[٥٢] الذينَ آمنوا كونـــوا قوّامـــينَ [للهِ][٥٣] شُهَداءَ[٥٤] بالقسْطِ}[٥٥] ٥/ ٨

وفيها: {لِيَفتَدوا بِهِ من عذابِ يوم القــــيامة ما تُقُبِّلَ مِنهُمْ} ٥/ ٣٦

وفيها: {يعذبُ من يشاءُ[٥٦] ويغفرُ لمن يشاءُ[٥٦] واللهُ على كلِّ شيءٍ[٥٧] قــديرٌ} ٥/ ٤٠ وفيها: {يُحــرِّفونَ الكلمَ من بــعدِ مواضعه}[٥٨] ٥/ ٤١

وفيها: [٢/ب] {يا أيُّها[٥٩] الرَّسولُ لا يحزُنْكَ} ٥/ ٤١

وفيها: {ولا تتَّبعْ أهواءَ هُمْ[٦٠] عمّا جــاءَكَ[٦١] مـــن الحـــقِّ} ٥/ ٤٨

وفيها: { قُلْ هَلْ أُنبِّئكُمْ بــــــشَرٍّ من ذلكَ مَثوبَةً عندَ اللهِ}[٦٢] ٥/ ٦٠

وفيها: {والصّابئونَ والنّصارى}[٦٣] ٥/ ٦٩

وفيها: {فإنْ توليتُمْ فاعلموا أنّما على رسولنا البَلاغُ المبينُ} ٥/٩٢

وفيها: {فقال[64] الذين كفَروا منهُمْ إنْ هذا إلاّ سحرٌ مبينٌ} ٥/١١٠

وفيها: {وإذْ أوحيتُ إلى الحواريّين أنْ آمنوا [بي][65] وبرسولي} ٥/١١١

وفيها: {واشْهَدْ بأنّنا مُسلمونَ}[66] ٥/١١١

وفي سورة الأنعام:

{قُلْ سيروا في الأرضِ ثُمَّ انظُروا}[67] ٦/١١

وفيها: {ومن أظلمُ ممّن، افترى على اللهِ كذباً أو كذَّبَ بآياته إنّهُ لا يُفلحُ الظّالمون}[68] ٦/٢١

وفيها: {إنْ هيَ إلاّ حياتُنا الدُّنيا وما نحنُ بمبعوثينَ}[69] ٦/٢٩

وفيها: {ثمَّ يُنبّئكُمْ[70] بما كُنتُمْ تعملونَ[٦/٦٠] وهو القاهرُ} ٦/٦١

وفيها: {إنَّ في ذلكمْ لآياتٍ لقومٍ يُؤمنونَ}[71] ٦/٩٩

وفيها: {إنَّ ربَّكَ هو أعلمُ من يُضِلُّ عن سبيله}[72] ٦/١١٧

وفيها، في آخرها: {وأنا أوَّلُ المسلمينَ[٦/١٦٣] قُلْ أغيرَ اللهِ} ٦/١٦٤

وفيها: {وهوَ الّذي جَعَلكُمْ خلائفَ الأرضِ}[73] ٦/١٦٥

وفي سورة الأعراف:

{قال ما مَنعَكَ ألاّ تسجُدَ إذْ أمرتُكَ} ٧/١٢ وفي سائر القرآن ((قال يا إبليس))[74]

وفيها: {قال أنظِرني إلى يوم يُبعثونَ}[75] ٧/١٤

وفيها: {إنّك من المُنظَرينَ}[76] ٧/١٥

وفيها: {قال اخرجْ منها مَذْءوماً[77] مَدْحوراً} ٧/١٨ ليس قبل الواوِ ميم[78]

وفيها: {فكُلا من حيثُ شئتُما}[79] ٧/١٩

وفيها: {وهُمْ بالآخرةِ كافرونَ}[80] ٧/٤٥

وفيها: {ما نزّل اللهُ بها من سُلطان} ٧/٧١

وفيها: {لقَد أبلغتُكُمْ رسالةَ ربّي} ٧/٧٩ في قصة صالح[81].

وفيها: {لقَد أرسَلنا نوحاً إلى قومه}[82] ٧/٥٩

وفيها: {وتنحتونَ الجبالَ بيوتاً} ٧/٧٤ ليس فيها ((من))[83].

وفيها: {وما كانَ جوابَ قومه إلاّ أنْ قالوا أخرجوهُمْ من قريتكُمْ}[84] ٧/٨٢ ليس فيها ((آل لوط))[85].

وفيها: {بالبأساءِ والضَّرّاءِ لعلهم يضَّرَّعونَ}[86] ٧/٩٤.

وفيها: {وما أرسلنا في قريةٍ من نبيٍّ إلاّ أخذنا أهلها} ٧/٩٤

وفيها: {وألقيَ السَّحرةُ ساجدينَ[٧/١٢٠]}[87] قال فرعونُ آمنتُمْ به قَبلَ أنْ آذَنَ لكمْ}[88] ٧/١٢٣

وفيها: {لأُقطعنَّ أيديَكمْ وأرجُلكُمْ من خلافٍ ثُمَّ لأُصلّبَنّكمْ}[89] ٧/١٢٤.

وفيها: {وأنتَ خيرُ الغافرينَ} ٧/١٥٥

وفيها: {وإذْ قيلَ لهمُ اسكنوا هذه القريةَ وكُلوا منها حيثُ شئْتُمْ[90] وقولوا حطّةٌ}[91] ٧/١٦١[٣/أ] ليس فيها ((رَغَدا))[92]

وفيها:{فانبجَستْ منهُ اثنتا عشرةَ عيناً قد عَلِمَ كلُّ أُناسٍ مشربَهُمْ}[93] ٧/١٦٠

وفيها: {فبدَّل الذينَ ظلموا منهُمْ قولاً غيرَ الّذي قِيلَ لهُمْ فأرسلنا عليهِمْ رجزاً من السَّماءِ بما كانوا يظلمونَ}[94] ٧/١٦٢

وفيها: {واذكرْ ربَّكَ في نفسكَ تضرُّعاً وخيفةً[95] ودونَ الجَهْرِ} ٧/٢٠٥

وفيها: {سُبحانَكَ تُبتُ إليكَ وأنا أوّلُ المؤمنينَ} ٧/١٤٣

وفي سورة الأنفال:

{وإذا تُتلى عَليهمْ آياتُنا قالوا قد سَمعنا لو نَشاء[96] لقُلنا مثلَ

هذا} ٣١/٨ ليس فيها ((بيّنات))[97].

وفيها: {ويَحيى من حيَّ عن بيّنة وإنَّ اللهَ لسميعٌ عليمٌ} ٤٢/٨

وفي سورة التوبة:

{أمْ حسبـــتُمْ أنْ تُتركوا ولمّا يعلم اللهُ الّذين جاهَدوا منكُمْ} ١٦/٩

وفيها: {فسوف يغنيكُمُ اللهُ من فضله إنْ شاءَ[98] إنَّ اللهَ عليمٌ حكيمٌ} ٢٨/٩

وفيها: {لا إلهَ إلا هو سُبحانَهُ عمّا يُشــركونَ} ٣١/٩ ليس فيها ((وتعالى))[99].

وفيها: {ويأبى اللهُ إلاّ أن يُتمَّ نورَهُ}[100] ٣٢/٩

وفيها: {إلاّ أنّهم كفروا باللهِ وبرسوله ولا يأتونَ الصَّلاةَ}[101] ٥٤/٩

وفيها: {واللهُ يعلمُ إنّهُمْ لكاذبونَ} ٤٢/٩

وفيها: {تَجري تحتَها الأنهارُ}[102] ١٠٠/٩ وأهلُ مكة خاصّةً يَزيدون فيه ((مِن)) وكذلك هو مكتوبٌ في مصاحفِهِمْ[103].

وفيها: {ما كانَ للنبيِّ والّذينَ آمَنوا أنْ يَستَغفِروا للمشركين} ١١٣/٩

وفي سورة يونس:

{وإذا مسَّ الإنسانَ الضُّرُّ دَعانا لجنبه[104]} ١٢/١٠

وفيها: {وما كانوا ليُؤمِنُوا كذلكَ نَجزي القــــومَ المجرمينَ} ١٣/١٠

وفيها: {فيما فيه يختلفونَ} ١٩/١٠

وفيها: {ويقولونَ لولا أُنزلَ عليه آيةٌ من ربّه فقُلْ إنّما الغَيبُ للهِ} ٢٠/١٠ وكل شيء في القرآن ((وقالوا))[105].

وفيها: {فلمّا أنجاهُمْ إذا همْ يَبغونَ[106] في الأرضِ} ٢٣/١٠

وفيها: {ومنهُم من يستمعونَ إليكَ}[107] ٤٢/١٠

وفيها: {ويومَ يَحشُرهُمْ كأنْ لم يَلبثوا إلاّ ســاعةً من النّهارِ} ٤٥/١٠ ليس فيها ((جميعاً))[108].

وفيها: {لكلِّ أُمَّةٍ أجلٌ إذا جاءَ[109] أجلــهُمْ} [110] ٤٩/١٠ بغير واو، و((إذا)) بغير فاء.[111]

وفيها: {فلا يَستأخرونَ ساعةً} ٤٩/١٠

وفيها: {قالوا اتَّخَذَ اللهُ[112] ولداً سُبحـــانَهُ} ٦٨/١٠ بــغير واو[113].

وفيها: {وأُمرتُ أنْ أكونَ مــنَ المؤمنــينَ[١٠٤/١٠] وأنْ أقمْ}[114] ١٠٥/١٠

وفي سورة هود:

{ومَنْ أظلمُ مِمَّنِ افترى على اللهِ كذباً أولئكَ[٣/ب] يُعرَضونَ على ربِّهِمْ}

١٨/١١ ليس فيها ((أو كذَّبَ))[115].

[وفيها][116]: {فلمّا جاءَ أمْرنا نجَّينا صالحاً والّذيــنَ آمنــوا [معَهُ][117] بــرحمةٍ منّا[ومن خزي يومئذٍ إنَّ ربَّكَ هو القــويُّ العزيزُ ٦٦/١١[118] وأخذَ الّذينَ ظَلموا الصَّيحـــــةُ}[119] ٦٧/١١

وفيها: {إنّي عاملٌ ســوفَ تعلمونَ} ٩٣/١١ في قــصّةِ شُعَيب[120].

وفيها: {وما كانَ ربُّكَ ليُهلكَ القُرى بـــــظُلم وأهلُها مُصلحونَ}[121] ١١٧/١١.

وفيها: {ولو شــاءَ ربُّكَ لجعَلَ النّاسَ أُمةً واحــدةً ولا يَزالونَ مُختَلفينَ} ١١٨/١١

وفي سورة يوسُف:

{إنَّ ربَّكَ عليمٌ حكيمٌ} ٦/١٢

وفي سورة الرعد:

{ولئنِ اتَّبعتَ أهواءَهُمْ بعدما جاءَكَ[122] من العلم} ٣٧/١٣

وفيها: {ولَعَذابُ الآخرةِ أشقُّ} ٣٤/١٣

وفي سورة إبراهيم:

{ويُذبّحون أبناءَهُمْ}(١٢٣) ١٤/٦

وفي سورة الحجر:

{لو ما تأتينا بالملائكةِ} ١٥/٧

وفي سورة النحل:

{فادخلوا أبوابَ جهنّم}(١٢٤) ١٦/٢٩

وفيها: {فلَبِئْسَ مَثوى(١٢٥) المتكبّرين}(١٢٦) ١٦/٢٩

وفيها: {وما ظلمَهُمْ اللهُ(١٢٧) ولكنْ كانوا أنفسَهُم يظلمـونَ [١٦/٣٣] فأصابَهُمْ سـيّئات(١٢٨) ما عَمِلوا وحـاقَ بِهِمْ} ١٦/٣٤

وفيها: {إنَّ في ذلك لآيةً لقوم يَسمَعونَ}(١٢٩) ١٦/٦٥

وفيها: {وإنَّ لكمْ في الأنعامِ لعِبْرةً نُسقيكُمْ مّا في بُطونِه}(١٣٠) ١٦/٦٦

وفيها: {إنَّ في ذلكَ لآيةً لقومٍ يَعقلونَ}(١٣١) ١٦/٦٧

وفيها: {هل يَستوُونَ(١٣٢) الحمدُ للهِ بـل أكثرهُمْ لا يَعلَمونَ} ١٦/٧٥

وفيها: {فلا يُخفّفُ عَنهُم(١٣٣) ولا هُمْ يُنظـرونَ} ١٦/٨٥ ليس فيها ((العذاب)).

وفيها: {وجَعلَ لكمُ السَّمعَ والأبـصارَ والأفئدَةَ لعلّكمْ تشكرونَ} ١٦/٧٨

وفيهـا: {لا جَرَمَ أنّهـمْ في الآخِرةِ هُمُ الخـاسرونَ}(١٣٤) ١٦/١٠٩

وفي سورة بني إسرائيل[١٣٥]:

{قال أرأيتَكَ هذا الّذي كرّمتَ عَليَّ} ١٧/٦٢

وفيها: {ولا تجدُ لسُنّتنا تحويلاً} ١٧/٧٧

وفيها: {ولئنْ شئنا لنذهَبَنَّ بالّذي أوحينا إليكَ} ١٧/٨٦

وفيها: {ومنْ يَهدِ اللهُ فهُوَ المهتَدي} ١٧/٩٧

وفي سورة الكهف:

{وأنَّ السّاعةَ لا ريبَ فيها} ١٨/٢١ ليس فيها ((لآتية))(١٣٦).

وفيها: {ياوَيْلَتَنا ما لهذا الكتاب لا يُغادرُ صَغيرةً} ١٨/٤٩

وفيها: {ولقد صرّفنا في هذا القرآنِ للنّاسِ من كلِّ مَثلٍ}(١٣٧) ١٨/٥٤

وفيها: {قُلْ هَلْ نُنبّئكم بالأخسَرينَ أعمالاً}(١٣٨) ١٨/١٠٣

وفي سورة مريم:

{قـالتْ أنّى يكونُ لي غلامٌ}(١٣٩) ١٩/٢٠ ليس فيها ((ربِّ))(١٤٠)، وكلُّ شـيءٍ في القـرآنِ من قَصَص مريم فهو ((غلام)) إلاّ الذي في آل عمران(١٤١).

وفيها: {وإنَّ(١٤٢) اللهَ ربّي وربُّكُمْ فاعبُدوهُ}(١٤٣) ١٩/٣٦

وفيها: {فويلٌ للّذينَ [٤/أ] كفَروا مِنْ مَشهدِ يَومٍ عَظيمٍ}(١٤٤) ١٩/٣٧

وفي سورة طه:

{فكذلكَ ألقى السّامريُّ} ٢٠/٨٧

وفيها: {قالَ اهبطا منها} ٢٠/١٢٣

وفيها: {فَمَن اتّبعَ هُدايَ}(١٤٥) ٢٠/١٢٣

وفيها: {أفلَمْ(١٤٦) يَهدِ لَهُمْ}(١٤٧) ٢٠/١٢٨

وفي سورة الحجّ:

{والصّابئينَ(١٤٨) والنّصارى والمجوسَ}(١٤٩) ٢٢/١٧

وفيها: {والّذين كفَروا وكذَّبـوا بـآياتنا فأولئكَ لهمْ عذابٌ مهينٌ [٢٢/٥٧] والّذينَ هاجَروا في سبـيلِ اللهِ ثمّ قُتلوا أو ماتوا ليرزقنهمُ اللهُ رزقاً حـسَناً وإنَّ اللهَ لهُوَ خيرُ الرازقـينَ ٢٢/٥٨ ليُدخلنّهُمْ مُدخلاً يرضَوْنَهُ](١٥٠) وإنَّ اللهَ لعليمٌ حليمٌ} ٢٢/٥٩

وفيها: {وأنَّ ما يَدعونَ(١٥١) من دونِه هُوَ البـاطلُ}(١٥٢) ٢٢/٦٢

وفيها: {قُلْ أفَأُنَبِّئُكُمْ بشَرٍّ(١٥٣) من ذلكُمُ النّارُ}(١٥٤) ٢٢/٧٢

وفي سورة الشعراء:

{فَلَسَوفَ تعلمونَ}(١٥٥) ٤٩/٢٦

وفيها: {هَلْ أُنَبِّئُكُمْ على مَنْ تنزّلُ الشّياطينُ} ٢٢١/٢٦ بغيرِ ((قُلْ))(١٥٦).

وفي سورة النمل:

{وأَنجَيْنا(١٥٧) الَّذينَ آمَنوا وكانوا يتّقـــونَ(١٥٨) [٥٣/٢٧] ولوطاً إذْ قالَ لقومِهِ}(١٥٩) ٥٤/٢٧

وفي سورة القصص:

{وجاءَ(١٦٠) رجلٌ منْ أقصى المدينَةِ يَسعى}(١٦١) ٢٠/٢٨

وفيها: {مِنْ عبادِهِ ويَقدِرُ لولا أنْ منَّ اللهُ عَلَيْنا}(١٦٢) ٨٢/٢٨

وفي سورة العنكبوت:

{ومــا كــانَ اللهُ ليَظلِمَهُمْ ولكــنْ كانــوا أنفــسَهُمْ يظلمونَ[٤٠/٢٩] مَثَلُ الَّذينَ} ٤١/٢٩

وفيها: ولَمّا أنْ جاءَتْ رسُلنــا لوطــاً سِيءَ(١٦٣) بِهِــمْ}(١٦٤) ٣٣/٢٩

وفيها: {وإلى مَدْيَنَ أخاهُمْ شُعَيباً فقــالَ يا قــوم اعبُدوا اللهَ} ٣٦/٢٩ ليس في القرآنِ في قصَّةِ مَدين ((فقال)) غيره(١٦٥).

وفيها: {خالدينَ فيها نِعْمَ أجرُ العاملينَ}(١٦٦) ٥٨/٢٩.

وفيها: {وليتَمتَّعوا فسوفَ يَعلَمونَ}(١٦٧) ٦٦/٢٩

وفيها: {وبنعمةِ اللهِ يكفرون}(١٦٨) ٦٨/٢٩

وفيها: {ومَنْ أظلمُ ممَّنِ افترى على اللهِ كذِباً أو كذَّبَ بالحقِّ لَمّا جاءَهُ(١٦٩)} ٦٨/٢٩.

وفي سورة الروم:

{أوَلَمْ يسيروا في الأرضِ فينظُروا كيفَ كانَ عاقبــةُ الَّذينَ منْ قَبْلِهِمْ كانوا أشدَّ منهُمْ قوَّةً وأثاروا الأرضَ}(١٧٠) ٩/٣٠

وفيها: {ولقد أرسَلْنا من قبـــلكَ رُسُلاً إلى قــومِهِم(١٧١) فجاءُوهُم(١٧٢) بالبيِّنات} ٤٧/٣٠

وفي سورة لقمان[١٧٣]:

{كلٌّ يجري إلى أجَلٍ مُسَمّى}(١٧٤) ٢٩/٣١

وفيها: {وأنَّ ما يَدعُونَ(١٧٥) من دونِهِ الباطلُ}(١٧٦) ٣٠/٣١

وفي سورة السجدة:

{إنَّ في ذلكَ لآياتٍ أفلا يَسمَعونَ} ٢٦/٣٢

وفي سورة الأحزاب:

{وكانَ اللهُ عَليماً حـــليما(١٧٧)[٥١/٣٣] لا يَحِلُّ لكَ النِّساءُ(١٧٨) من بَعْدُ}٥٢/٣٣

وفي سورة سبأ:

{أفَلَمْ(١٧٩) يرَوْا إلى ما بــينَ أيديهِمْ وما خَلفَهُمْ منَ السَّماءِ(١٨٠) والأرضِ} ٩/٣٤

وفيها: {قُلْ لا تُسألونَ(١٨١)[٤/ب] عمّا أجْرَمْنا ولا نُسأل(١٨٢) عمّا تعملونَ} ٢٥/٣٤ ليس فيها ((كنتمْ))(١٨٣).

وفيها: {وما أرسَلْنا في قـــريَةٍ من نَذيرٍ إلاّ قـــالَ مُترَفوها} ٣٤/٣٤ ليس فيها ((قبلكَ)) ولا ((من قبلكَ))(١٨٤).

وفي سورة الملائكة[١٨٥]:

{أوَلَمْ يَسيروا في الأرضِ فينظُروا كيفَ كانَ عاقبــةُ الَّذينَ من قَبلِهِمْ وكانوا أشدَّ منهُمْ قوَّةً}(١٨٦) ٤٤/٣٥

وفي سورة يس:

{وجاءَ(١٨٧) من أقصى المدينَةِ رَجُلٌ يَسْعى}(١٨٨) ٢٠/٣٦

وفي سورة ص:

{إذْ قال ربُّكَ للملائكةِ إنّي}٧١/٣٨ بغير واوٍ(١٨٩).

وفي سورة الغرف[١٩٠]:

{وأُمرتُ لأن أكونَ أوَّلَ المسلمينَ}(١٩١) ١٢/٣٩

وفيها: {فَمنِ اهتدىفلنَفسه}(١٩٢) ٤١/٣٩

وفيها: {وكذَّبَ بالصِّدقِ إذْ جاءَهُ(١٩٣)} ٣٢/٣٩

وفيها: {قِيلَ ادخُلوا أبــوابَ جهنَّمَ خالدينَ فيها فبئسَ}(١٩٤)

٧٢/٣٩

وفي سورة المؤمن[١٩٥]:

{أولَم يَسـيروا في الأرضِ فينظُروا كيفَ كانَ عاقبَةُ الَّذين[كانوا][١٩٦] مِن قَبْلِهِمْ كانوا هُمْ أشـدَّ منهُمْ قُوَّةً}[١٩٧] ٢١/٤٠

وفيها: {فلمّا جاءَهُم[١٩٨] بـالحقِّ مِنْ عندِنا قـالوا اقـتُلوا أبناء}[١٩٩] ٢٥/٤٠

وفيها: {ادخُلوا أبوابَ جَهنَّمَ خالدينَ فيها}[٢٠٠] ٧٦/٤٠

وفي سورة [حم][٢٠١] السَّجدة:

{ونجّينا الَّذين آمَنوا وكانوا يتّقونَ}[٢٠٢] ١٨/٤١

وفيهـا: {ولكـنْ ظـنَنْتُمْ أنَّ اللهَ لا يَعلـمُ كثـيراً ممّا تعَملونَ} ٢٢/٤١

وفي سورة[٢٠٣] حم عسق:

{ولو شاءَ اللهُ لجَعَلهُمْ أُمّةً واحدةً ولكنْ يُدخلُ من يَشاءُ[٢٠٤]} ٨/٤٢ وفي سائر القرآن: ((لجعلكُمْ أُمّةً واحدةً))[٢٠٥].

وفي سورة الزُّخرف:

{وكذلكَ ما أرسَلْنا مِنْ قَبلِكَ في قريَةٍ من نَذيرٍ}[٢٠٦] ٢٣/٤٣

وفيها: {وكم أرسَلْنا من نَبيٍّ في الأوَّلينَ} ٦/٤٣

وفيها: {إنَّ اللهَ هُوَ رَبّي وربُّكُم}[٢٠٧] ٦٤/٤٣

وفي سورة الجاثية:

{وإذا قيلَ إنَّ وَعْدَ اللهِ حـقٌ والسّاعَةُ لا ريبَ فيها} ٣٢/٤٥ ليس فيها ((وإنَّ)) ولا ((آتيَة))[٢٠٨].

وفي سورة الأحقاف:

{وليسَ لَهُ[٢٠٩] من دونِهِ أولياءُ[٢١٠] أولئكَ في ضَلالٍ مُبينٍ}[٢١١] ٣٢/٤٦

وفي سورة الفتح:

{فَسَيُؤتيهِ أجراً عَظيماً}[٢١٢] ١٠/٤٨

وفي سورة الطور:

{أمْ يُريدونَ كيْداً}[٢١٣] ٤٢/٥٢

وفي سورة المنافقين

{إنَّ اللهَ لا يهدي القَومَ الفاسقينَ}[٢١٤] ٦/٦٣

وفي سورة هل أتى[٢١٥]:

{وإذا شئْنا بَدَّلنا أمثالَهُمْ تَبديلاً}[٢١٦] ٢٨/٧٦

ما كانَ في القرآن حرفان[٢١٧] ليسَ فيه غيرُهما

إنَّ اللهَ غفورٌ حليم[٢١٨]، حرفان:

حرفٌ في البقـرة: {فاحـذَرُوهُ واعلموا[٥/أ] أنَّ اللهَ غفورٌ حليمٌ} ٢٣٥/٢

وحرفٌ في آل عمران: {ولقَد[٢١٩] عفا اللهُ عنهُمْ إنَّ اللهَ غفورٌ حليمٌ} ١٥٥/٣

فمَن كانَ منكُم مريضاً، حرفان:

حرفٌ[٢٢٠] في البقرة: {فمَن كانَ منكم مَريضاً أو على سَفرٍ فعدَّةٌ} ١٨٤/٢

وفيها: {فمن كانَ منكُمْ مريضاً أوبه أذىً من رأسه} ١٩٦/٢

واعلَموا أنَّ اللهَ شديدُ العقاب، حرفان:

[حـرفٌ][٢٢١] في البقـرة: {واعلموا أنَّ اللهَ شـديدُ العقابِ[١٩٦/٢] الحجُّ أشهرٌ معلوماتٌ}

وحرفٌ في الأنفال: {واعلموا أنَّ اللهَ شديدُ العقاب[٢٥/٨] واذكُروا} ٢٦/٨

واللهُ غفورٌ حليم، حرفان:

في البقرة: {واللهُ غَفورٌ حـليمٌ[٢٢٥/٢] للّذين يُؤلونَ من نسائهِمْ}[٢٢٢] ٢٢٦/٢

وفي المائدة: {واللهُ غفورٌ حـليمٌ[١٠١/٥] قـد سَألها} ١٠٢/٥

تبعَ، بغيرِ ألف[223]،حرفان:

في البقرة: {فَمَن تَبعَ هُدايَ فلا خوفٌ عَليهِمْ} ٢/٣٨

وفي آل عمران: {إلاّ لِمَنْ تَبعَ دينَكُمْ قُل إنَّ الهُدى} ٣/٧٣

وإذْ قالَ ربُّكَ للمَلائكةِ، حرفان:

في البقرة {وإذ قال ربُّكَ للمَلائكة إنّي جاعلٌ} ٢/٣٠

وفي الحجر: {وإذْ قال ربُّكَ [للملائكة][224] إنّي خالقٌ بشراً من صَلْصال[225]} ١٥/٢٨

من بعدِ ما جاءَكَ[226] من العلم، حرفان:

في البقرة: {ولَئِن اتَّبعتَ أهواءَهم[226] من بعدِ ما جاءَكَ من آلعلمِ} ٢/١٤٥

وفي آل عمران: {فَمَنْ حاجَّكَ فيه من بعدِ ما جاءَكَ منَ العلمِ} ٣/٦١

واللهُ بما تعملون[227] عليمٌ، حرفان:

في البقرة: {واللهُ بما تعمَلونَ عليمٌ} ٢/٢٨٣

وفي النور: {واللهُ بما تعملون عليمٌ[٢٤/٢٨] ليسَ عَليكُم جُناحٌ[228]} ٢٤/٢٩

أطيعوا اللهَ والرَّسولَ[229]، حرفان:

في آل عمران: {قُل أطيعوا اللهَ والرَّسولَ فإنْ تَولَّوْا} ٣/٣٢

وفيها: {وأطيعوا اللهَ والرَّسولَ لعلكم تُرحَمونَ} ٣/١٣٢

جاءَهُمُ البيِّناتُ[230]، حرفان:

في آل عمران: {وشَهدوا أنَّ الرَّسولَ حقٌّ وجاءَهُمْ البيِّناتُ} ٣/٨٦

وفيها: {تفرَّقوا واختَلفوا من بعدِ ما جاءَهُمُ البيِّناتُ[231]} ٣/١٠٥

وما تُنفِقوا من شَيْءٍ[232]، حرفان:

في آل عمران: {وما تُنفقوا من شَيءٍ فإنَّ اللهَ بِهِ عَليمٌ} ٣/٩٢

وفي الأنفال: {وما تُنفِقوا من شَيءٍ في سَبيلِ اللهِ يُوَفَّ إليكُمْ} ٨/٦٠

فإنْ كذَّبوكَ[233]، حرفان:

في آل عمران: {فإنْ كذَّبوكَ فقد كُذِّبَ[234] رسُلٌ} ٣/١٨٤

وفي الأنعام: {فإنْ كذَّبوكَ[٥/ب] فقُل ربُّكُم ذو رحمَةٍ واسعَةٍ} ٦/١٤٧

أُولاءِ، حرفان:

في آل عمران: {ها أنتُم أُولاءِ تُحبّونَهُمْ} ٣/١١٩

وفي طه: {قالَ هُمْ أُولاءِ على أثَري} ٢٠/٨٤

إلاّ الَّذين تابوا من بَعد ذلكَ وأصلَحوا فإنَّ اللهَ[235]، حرفان:

في آل عمران: {إلاّ الَّذينَ تابوا مِنْ بَعدِ ذلكَ وأصلَحوا [فإنَّ اللهَ][236]} ٣/٨٩

وفي النور: {إلاّ الَّذين تابوا مِنْ بعدِ ذلكَ وأصلحوا فإنَّ اللهَ} ٢٤/٥

ولله ميراثُ السَّمواتِ والأرضِ[237]، حرفان:

في آل عمران: {ولله ميراثُ السَّمواتِ والأرضِ} ٣/١٨٠

وفي الحديد: {ولله ميراثُ السَّمواتِ والأرضِ لا يَستوي} ٥٧/١٠

جاءَتْهُمْ رُسُلُنا، حرفان:

في المائدة: {جاءَتْهُم رُسُلُنا بالبيِّنات ثُمَّ إنَّ كثيراً} ٥/٣٢

وفي الأعراف: {حتّى إذا جاءَتْهُم رُسُلنا يتوفَّونَهُم} ٧/٣٧

فيُنَبِّئُكُمْ بما كنتُم فيه تَختَلفونَ، حرفان:

في المائدة: {جميعاً فيُنبئكم بما كنتم فيه تختَلفون[٥/٤٨] وأنِ احْكُمْ} ٥/٤٩

وفي الأنعام: {إلى ربّكم مرجعُكم فينبِّئكم بما كنتُم فيه تَختلفونَ} ٦/١٦٤

فما كانَ اللهُ لِيَظلمَهُم ولكنْ كانوا أنفُسَهُم يظلِمونَ، حرفان:

في براءَة[238]: {فما كانَ اللهُ ليظلمهم ولكن كانوا أنفُسَهُم



يظلمونَ}٩/٧٠

وفي الرّوم: {فما[٢٣٩] كانَ اللهُ ليظلِمَهُم ولكنْ كانوا أنفسَهم يظلمون}٣٠/٩

قُل أرأيتكُم[٢٤٠]، حرفان:

في الأنعام: {قُل أرأيتكُمْ إنْ أتاكُم عَذابُ اللهِ أو أتتكُمُ السّاعَةُ}٦/٤٠

وفيها: {قل أرأيتكم إنْ أتاكم[٢٤١] عذابُ اللهِ بَغتَةً أو جَهرةً}٦/٤٧

ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ، حرفان:

في الأنعام: {أمرهُمُ إلى اللهِ ثم يُنَبِّئُهم بما كانوا يفعَلون[٢٤٢]} ٦/١٥٩

وفي المجادلة: {أينَ ما [٢٤٣] كانوا ثُمَّ يُنَبِّئُهم بما عملوا يومَ القيامَة}٥٨/٧

وقالَ الملأُ،حرفان:

في الأعراف: {وقالَ المَلأُ مِنْ قَوم فِرعَونَ أتَذَرُ مُوسى}٧/١٢٧

وفيها: {وقالَ الملأُ الّذينَ كفَروا من قَومه لئنِ اتَّبَعتُم} ٧/٩٠

فَمنَ أَظلَمُ مِمَّنِ افترى على اللهِ كَذِباً أو كذَّبَ بآياته أولئكَ[٢٤٤]، حرفان:

في الأعراف: {فَمَن أظلَمُ مِمّنِ افترى على اللهِ كَذباً أو كذَّبَ بآياته أولئكَ}٧/٣٧

وفي يونس: {فَمَن أظلَمُ مِمّنِ افترى على اللهِ كَذباً أو كذَّبَ بآياته إنّهُ لا يُفلحُ}١٠/١٧

أوَلَمْ يَهد[٢٤٥]، حرفان:

في الأعراف: {أوَلَمْ يَهدِ للّذينَ يَرثون[٦/أ] الأرضَ}٧/١٠٠

وفي تنزيل السجدة[٢٤٦]: أوَلَمْ يَهدِ لَهُمْ كم أهلكنا من قبلِهمْ من القُرون}٣٢/٢٦

اللّهو قبل اللّعب[٢٤٧]، حرفان:

في الأعراف: {الّذينَ اتَّخذوا دينَهُم لَهْواً ولَعِباً وغَرّتْهُم} ٧/٥١

وفي العنكبوت: {وما هذه الحياةُ الدُّنيا إلاّ لَهوٌ ولَعِبٌ}٢٩/٦٤

هل يُجزَوْنَ إلاّ ما كانوا يعملونَ[٢٤٨]، حرفان:

في الأعراف: {هل يُجزَوْنَ إلاّ ما كانوا يعمَلون[٧/١٤٧] واتَّخذَ قومُ موسى}٧/١٤٨

وفي سَبأ: {هل يُجزَونَ إلاّ ما كانوا يعمَلونَ[٣٤/٣٣] وما أرسَلنا في قريَة}٣٤/٣٤

إنَّ في ذلك لآيات لقَومٍ يَسمَعونَ، حرفان:

في يونس: {إنَّ في ذلكَ لآياتٍ لقومٍ يَسمَعونَ[١٠/٦٧] قالوا اتّخَذَ اللهُ[٢٤٩] ولداً}١٠/٦٨

وفي الرّوم: {إنَّ في ذلكَ لآياتٍ لقومٍ يَسمَعونَ[٣٠/٢٣] ومن آياته}٣٠/٢٤

ولكنَّ أكثَرَهُم لا يشكرون[٢٥٠]، حرفان:

في يونس: {ولكنَّ أكثرَهُم لا يَشكُرونَ[١٠/٦٠] وما تكونُ في شأن}١٠/٦١

وفي النّمل: {ولكنَّ أكثرَهُم لا يشكُرونَ[٢٧/٧٣] وإنَّ ربَّكَ ليَعلَمُ}٢٧/٧٤

وأُمرتُ أن أكونَ من المُسلمينَ، حرفان:

في يونس: {وأُمرتُ أن أكونَ من المسلمينَ[١٠/٧٢] فكذَّبوهُ}١٠/٧٣

وفي النّمل: {وأُمرتُ أن أكونَ من المُسلمينَ [٢٧/٩١] وأنْ أتلوَ[٢٥١] القُرآنَ}٢٧/٩٢

عذاب يومٍ أليم[٢٥٢]، حرفان:

في هود: {إلاّ اللهَ إنّي أخافُ عَليكُم عَذابَ يومٍ أليم} ٢٦/١١

وفي الزُخرف: {فويلٌ للّذيــنَ ظَلمـوا مــن عَذابِ يــومٍ أليم}٦٥/٤٣

فأصبَحوا في ديارِهِمْ جاثمينَ(٢٥٣)، حرفان:

في هود: {فأصبَحوا في ديارِهمْ جاثمينَ} ٦٧/١١

وفي هود أيضاً: {وأخَذَتِ الّذينَ ظَلموا الصَّيحةُ فأصبَحوا في ديارِهمْ جاثمينَ} ٩٤/١١ في قصّة شعيب

مِنْ دُونِ اللهِ[مِنْ] (٢٥٤) أولياءَ(٢٥٥)، حرفان:

في هود{ومــا كــانَ لَهُم مِنْ دُونِ اللهِ [مِنْ](٢٥٦) أوليـــاءَ يُضاعَفُ} ٢٠/١١

وفيهـــا: {وَمـــا لَكُم مِن دُونِ اللهِ مِن أوليـــاءَ ثُمَّ لا تُنصَرونَ(٢٥٧)[١١٣/١١] وأقِمْ} ١١٤/١١

فَلمّا جاءَ أمرُنا، حرفان:

في هود: {فَلمّا جاءَ أمرُنا نَجّينا صالحاً} ٦٦/١١

وفيها أيضاً: {فلمّا جاءَ أمرُنا جَعَلنا عاليَها سافِلَها} ٨٢/١١

فقالَ الملأُ الّذينَ كَفَروا(٢٥٨)، حرفان:

في هود: {فقــالَ الملأُ الّذينَ كَفَروا من قَومِه ما نَراكَ إلاّ بَشَراً مِثلَنا} ٢٧/١١

وفي المؤمنين: {فقــالَ الملأُ الّذين كَفَروا مِن[٦/ب] قَومِهِ ما هذا إلاّ بَشَرٌ مِثلكُم}٢٤/٢٣

فَلمّا أنْ(٢٥٩)، حرفان:

في يوسف: {فلمّا أنْ جاءَ البشيرُ ألقاهُ}٩٦/١٢

وفي القَصَص: {فَلمّا أنْ أرادَ أنْ يَبطشَ بالّذي} ١٩/٢٨

ويَقولُ الّذينَ كَفَروا لولا أُنزلَ عَليه آيَةٌ من رَبّه، حرفان:

في الرَّعد: {ويَقــولُ الّذينَ كَفَروا لولا أُنزلَ عَلَيه آيةٌ من رَبّه إنّما أنتَ مُنذِرٌ}٧/١٣

وفيها: {ويَقولُ الّذينَ كَفَروا لولا أُنزلَ عَليه آيةٌ مِن رَبِّه قُل إنَّ اللهَ}٢٧/١٣

وَلَقَد أرسَلْنا رُسُلاً من قَبلكَ(٢٦٠)، حرفان:

في الرَّعد: {ولقَد أرسَلنا رُسُلاً مِن قَبلكَ وجَعَلنا} ٣٨/١٣

وفي المؤمن(٢٦١): {ولَقَد أرسَلنا رُسُلاً مِن قَبـــلِكَ مِنهُم مَن قَصَصْنا عَليكَ} ٧٨/٤٠

إنَّ في ذلكَ لآيةً للمُؤمنينَ(٢٦٢)، حرفان:

في الحجر: {إنَّ في ذلكَ لآيةً للمُؤمنينَ[٧٧/١٥] وإن كـــانَ أصحابُ الأيكَةِ لَظالمينَ} ١/١٥

وفي العنكبوت: {إنَّ في ذلكَ لآيةً للمُؤمنينَ[٤٤/٢٩] أتْلُ ما أوحَي} ٤٥/٢٩

إنَّ في ذلكَ لآيةٍ لقَومٍ يَتفكّرونَ، حرفان:

في النّحـــــل: {إنَّ في ذلكَ لآيةِ لقَومٍ يتفكّرونَ[١١/١٦] وسَخَّرَلكُمْ} ١٢/١٦

وفيها: {إنَّ في ذلكَ لآية لــقَومٍ يتفــكّرونَ[٦٩/١٦] واللهُ خَلَقكُم ثُمَّ يَتوفّاكُمْ}١٠/١٦

ثُمَّ يومَ القيامَةِ(٢٦٣)، حرفان:

في النحـــــل: {ثُمَّ يومَ القيامَةِ يُخزيهِمْ ويقـــــولُ أينَ شُرَكائيَ(٢٦٤)} ٢٧/١٦

وفي العنكبــــوت: {ثُمَّ يومَ القيامَةِ يكفُرُ بـــــعضُكم بِبَعضٍ}٢٥/٢٩

إنَّ اللهَ لقَويٌّ عَزيزٌ(٢٦٥)،حرفان:

في الحَجّ: {إنَّ اللهَ لقَويٌّ عَزيزٌ} ٤٠/٢٢

وفيها: {إنَّ اللهَ لــقَويٌّ عَزيــزٌ[٧٤/٢٢]اللهُ يَصْطَفــي مِنَ الملائكَةِ} ٧٥/٢٢

الَّذي خَلَقَ السَّموات والأَرضَ ومَابَينَهُمـا في ستَّة أيَام[٢٦٦]،
حرفان:
في الفرقـان: {الَّذي خَلَقَ السَّموات والأَرضَ وما بَينَهُما في ستَة أيَام} ٥٩/٢٥
وفي تنزيل السـجدة: {الَّذي خَلَقَ السَّموات والأَرضَ وما بَينَهُما في ستّة أيّام} ٤/٣٢
أَلَيسَ في جَهَنَّمَ مَثْوىً للكافرينَ[٢٦٧]، حرفان:
في سـورة العنكبـوت: {أليسَ في جهنَّمَ مَثوىً للكافرينَ[٢٩/٦٨] والَّذينَ جاهَدوا فينا} ٦٩/٢٩
وفي الغُرف[٢٦٨]: {أَلَيسَ في جَهَنَّمَ مَثوىً للكافرينَ[٣٩/٣٢] والَّذي جاءَ بالصّدق} ٣٣/٣٩
منْ عبادِه وَيَقْدرُ لَهُ[٢٦٩]،حرفان:
في العنكبوت: {مِن عبادِهِ ويَقدرُ لهُ إنَّ اللهَ بكلِّ} ٦٢/٢٩
وفي سَبَـأ: {مِن عِبـادِهِ ويَقـدرُ[٧/أ] لهُ وما أنفقتُم مِن شَيءٍ} ٣٩/٣٤
لهُ مقاليدُ السَّموات والأرضِ[٢٧٠]، حرفان:
في الغُرف:{لهُ مقـاليدُ السَّموات والأَرضِ والَّذينَ كَفَروا}٦٣/٣٩
وفي عسـق[٢٧١]: {لهُ مَقـاليدُ السَّموات والأَرضِ يَبسُطُ الرِّزْقَ}١٢/٤٢
هُوَالحكيمُ العَليمُ[٢٧٢]، حرفان:
في الزُّخرف: {وفي الأَرضِ إلهٌ وهُوَ الحكيمُ العَليمُ} ٨٤/٤٣
وفي الذّاريات: {إنَّهُ هوَ الحكيمُ العَليمُ[٥١/٣٠] قـالَ فَما} ٣١/٥١

وكانَ اللهُ بما تعملون بصيراً، حرفان:
[في الأحـزاب][٢٧٣]: {وكانَ اللهُ بما تَعمَلونَ بَصيراً[٣٣/٩] إذْ جاءُوكُمْ[٢٧٤]} ١٠/٣٣
وفي الفتح: {وكانَ اللهُ بما تعمَلـونَ بَصـيراً[٤٨/٢٤] هُمُ الَّذينَ كَفَروا}٢٥/٤٨
وما يَذّكَّرُ إلاّ أُلو آلألباب، حرفان:
في البقـرة: {وما يَذّكَّرُ إلاّ أُلو الألبـاب[٢/٢٦٩] وما أَنفقتُمْ}٢٧٠/٢
وفي آل عمران: {وما يَذكَّرُ إلاّ أُلو الأَلبـابِ[٣/٧] ربَّنا لا تُزِغْ قُلوبَنا}٨/٣
مُجرمونَ، حرفان:
في الدُّخان: {فَدَعا رَبَّهُ أنَّ هؤُلاءِ[٢٧٥] قَومٌ مُجرمونَ}٢٢/٤٤
وفي المرسلات: {وتَمتَّعوا قَليلاً إنَّكُم مُجرِمونَ}٤٦/٧٧
إنَّ اللهَ قَويٌ عَزيزٌ، حرفان:
في الحديد: {ورُسُلَهُ بالغَيبِ إنَّ اللهَ قَويٌّ عَزيزٌ}٢٥/٥٧
وفي المجادلـة: {إنَّ اللهَ قَويٌّ عَزيـزٌ[٥٨/٢١] لا تَجد قوماً}٢٢/٥٨
لَمْ نَكُ، حرفان:
في المدَّثِّر: {لَمْ نَكُ مِنَ المُصلّينَ} ٤٣/٧٤
وفيها: {وَلَمْ نَكُ نُطعِمُ المِسْكينَ} ٤٤/٧٤
وإنَّ السّاعَةَ لآتيَةٌ، حرفان:
في الحِجر: {وإنَّ السّاعَةَ لآتيَةٌ فاصْفَحِ الصَّفْحَ الجَميلَ} ٨٥/١٥
وفي المؤمن: {إنَّ[٢٧٦] السّاعَةَ لآتيَةٌ لا ريبَ فيها [ولكنَّ أكثَرَ النّاسِ لا يُؤمنونَ][٢٧٧]} ٥٩/٤٠
إنَّ السّاعَةَ آتيَةٌ، بغيرِ لامٍ[٢٧٨]، حرفان[أَحَدُهُما بواوٍ والآخَرُ بغيرِ واو:
حـرفٌ][٢٧٩] في طه: {إنَّ السّاعَةَ آتيَةٌ[٢٨٠] أكادُ أُخفيها} ١٥/٢٠

و[حـــرفٌ][281] في الحجّ: {وأنّ[282] السّاعةَ آتيةٌ لا ريبَ فيها وأنّ اللهَ يبعثُ [مَنْ في القُبورِ][283]} ٢٢/٧

وما خَلَقنا السَّماءَ[284] والأرضَ، حرفانِ:

[في الأنبـياء][285]: {وما خَلَقْنا السَّماءَ والأرضَ وما بينَهُما لاعبينَ} ٢١/١٦

وفي ص: {ومـا خَلَقْنـا السّمـاءَ والأرضَ ومـا بينَهُمـا باطلاً} ٣٨/٢٧

الهوامش

(١) ما بين معقوفين سقط من المخطوطة.

(٢) ثنا: اختصار "حدّثنا".

(٣) ما بين معقوفين سقط من المخطوطة.

(٤) نا: اختصار "أنبأنا".

(٥) ما بين معقوفين سقط من المخطوطة، وهو تلميذ الكسـائي، توفي سنة ٢٣٠ هـ.

(٦) في المخطوطة: سريع.

(٧) من أول الصفحة إلى هذا الموضع: انفردت بـه الباريسـية. وفي الأصل: متشابه القرآن عن علي بن حمزة الكسائي.

(٨) في الباريسية: ما جاء [في] القرآن حرف ليس غيره.

(٩) ما بين معقوفين زيادة من الباريسية.

(١٠) ما بين معقوفين زيادة من الباريسية.

(١١) في الأصل: يا يها.

(١٢) في الأصل: فاتوا.

(١٣) البرهان ١/١١٥.

(١٤) في الأصل: وأدعوا شهداً لم.

(١٥) درة التنزيل ١٠ والبرهان ١/١٢٨ والاتقان ٢/١٩٤.

(١٦) رغدا: مطموسة في الأصل. وانظر: درة التنزيل ١٤ والاتقـان ٢/١٩٥ وفي البرهان ١/١٢٨: "بالفاء وفي الأعراف بالواو".

(١٧) فبدل: مطموسة في الأصل.

(١٨) في الأصل: فانفجرة. وانظر: البرهان ١/١٣٠ والاتقـان ٢/١٩٥.

(١٩) في الباريسية: وتقتلون النبيين بغير حق.

(٢٠) البرهان ١/١٢٧.

(٢١) في الأصل: والصابـين. وفي الحجة ٥٧ـ ٥٨: "أجمعت القراءات على همزها في هذا الموضع إلاّ في قراءة نافع، وسقطت الهمزة في الرسم". وانظر: درة التنزيل ٢٠ والبرهان ١/١١٣.

(٢٢) درة التنزيل ٢٢ والبرهان ١/١٢٨ والاتقان ٢/١٩٥.

(٢٣) في الأصل: لا

(٢٤) البرهان ١/١٢٩.

(٢٥) ما بين معقوفين سقط من الأصل.

(٢٦) البرهان ١/١٢١.

(٢٧) في الأصل: جاك.

(٢٨) البرهان ١/١٢٩.

(٢٩) البرهان ١/١١٣ والاتقان ٢/١٩٤.

(٣٠) البرهان ١/١١٦.

(٣١) البرهان ١/١١٦.

(٣٢) في الأصل: ونكفرُ. وفي الحجة ٧٩: "يُقـرأ بـالنون والياء، وبالرفع والجزم".

(٣٣) في الأصل: سياتكم. وانظر: البرهان ١/١١٦.

(٣٤) في الباريسية بعد أن انتهى من البقرة "فذلك ثلاثة وعشـرون حرفاً"، وليس كذلك العددُ في الأصل.

(٣٥) في الباريسية: "سورة آل عمران: فيها ..".

(٣٦) في الأصل: هل نبينكم.

(٣٧) ما بين معقوفين سقط من الأصل: وهو موجود في الباريسية.

(٣٨) البرهان ١/١٣٠.

(٣٩) راجع البقرة ٢/٦١ وانظر: البرهان ١/١٢٧.

(٤٠) درة التنزيل ٦٧.

(٤١) في الأصل: "كان" مكررة.

(٤٢) الاتقان ٢/١٩٦.

(٤٣) البرهان ١/١١٦.

(٤٤) درة التنزيل ٧٣، ٣٥٤.

(٤٥) في الباريسية بعد أن انتهى من آل عمران "فذلك اثنا عشر حرفاً" وليس كذلك العددُ في الأصل.

(٤٦) في الباريسية: "سورة النساء: فيها ..".

(٤٧) ما بين معقوفين سقط من الأصل.

(٤٨) في الأصل: شهدأ.

(٤٩) درة التنزيل ٨٤ والبرهان ١/١١٤.

(٥٠) في الأصل: لله.

(٥١) في الباريسية بعد أن انتهى من النساء: "فذلك اثنا عشر حرفاً" وليس كذلك العددُ في الأصل.

(٥٢) في الأصل: يايها.

(٥٣) ما بين معقوفين سقط من الأصل.

(٥٤) في الأصل: شهدا.

(٥٥) راجع سورة النساء ٤/١٣٥ وانظر: درة التنزيل ٨٤ والبرهان ١/١١٤.

(٥٦،٥٦أ) في الأصل: يشأ.

(٥٧) في الأصل: شئ.

(٥٨) درة التنزيل ٩١.

(٥٩) في الأصل: يايها.

(٦٠) في الأصل: أهواهم.

(٦١) في الأصل: جأك.

(٦٢) البرهان ١/١٣٢.

(٦٣) راجع سورة البقرة ٢/٦٢ وانظر: درة التنزيل ٢٠. و"الصابئون" تهمز في القراءات إلاّ قراءة نافع، وتسقط رسماً: الحجة ٥٧ــ٥٨.

(٦٤) في الأصل: قال.

(٦٥) ما بين معقوفين سقط من الأصل.

(٦٦) درة التنزيل ٦٩ والبرهان ١/١١٧.

(٦٧) درة التنزيل ١١١ والبرهان ١/١٢٩، ١٤٢ وفيه: "وليس في القرآن (ثمّ) غيره".

(٦٨) درة التنزيل ١١٤، ٤٨٢.

(٦٩) البرهان ١/١١٨.

(٧٠) في الأصل: مسكم.

(٧١) درة التنزيل ١٢٥ وفيه: "إن في ذلك .." خطأ.

(٧٢) درة التنزيل ١٢٨ والبرهان ١/١١٧.

(٧٣) درة التنزيل ٣٨٨ والبرهان ١/١١٨.

(٧٤) يريد أن القصة تتكرر في القرآن ونص الخطاب فيها ((قال يا إبليس)) كما في سورتي الحجر ٣٢ وص٧٥، إلاّ في هذا الموضع. وانظر درة التنزيل ١٤١ والبرهان ١/١١٨.

(٧٥) درة التنزيل ١٤٣.

(٧٦) درة التنزيل ١٤٣.

(٧٧) في الأصل: مذوماً بغير همز، وفي المحتسب ١/٢٤٣:"وهي قراءة الزهري، على تخفيف الهمزة من مذءوماً"، وفي مختصر في شواذ القرآن٤٢ : أنّ التخفيف قراءة الزهري والاعمش

(٧٨) أي ليست "مذموماً" فليس في مذءوماً قبل الواو ميم كالأولى، تفريقاً لها عمّا ورد في سورة الاسراء ١٧/١٨.

(٧٩) راجع سورة البقرة ٢/٣٥ وانظر: درة التنزيل ١٠ والبرهان ١/١٢٨ والاتقان ٢/١٩٤.

(٨٠) درة التنزيل ١٤٥.

(٨١) تحديدٌ للآية من قصص القرآن، وانظر: درة التنزيل ١٥٨.

(٨٢) درة التنزيل ١٤٩ والبرهان ١/١١٦ وفيه: "بغير واو، وليس في القرآن غيره".

(٨٣) أي ليست "من الجبال" كما في سورتي الحجر ٨٢ والشعراء ١٤٩.

(٨٤) درة التنزيل ١٦٠ والبرهان ١/١٢٩ وفيه: "وما كان جواب قومه، بالواو، وفي غيرها بالفاء".

(٨٥) تفريقاً لها عن آية سورة النمل ٥٦: (فما كان جواب قومه إلاّ

أن قالوا أخرجوا آل لوطٍ من قريتكم).

(٨٦) البرهان ١/١٣٢.

(٨٧) بين هذه الآية والتي بعدها آيتان سقطتا من الأَصل، هما: (قــالوا آمنّا بربّ العالمين[١٢١] ربّ موسى وهارون)١٢٢.

(٨٨) درة التنزيل ١٧٥ والبرهان ١/١٢٩ وفيه: "في الأعراف آمنتم به، وفي الباقي آمنتُم له".

(٨٩) درة التنزيل ١٧٩.

(٩٠) في الأصل: سيتم.

(٩١) درة التنزيل ١٤ والبرهان ١/١٢٨ والاتقان ٢/١٩٤، ١٩٥.

(٩٢) أي ليست "حيث شئتم رغَدا".

(٩٣) البرهان ١/١٣٠ والاتقان ٢/١٩٥.

(٩٤) راجع آية البقرة ٥٩: (فبدّل الذين ظلموا قولاً غير الذي قـيل لهم) وراجع في الآية نفسها: (فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون).

(٩٥) في الحجة ١١٦: وخُفيةً.

(٩٦) في الأصل: نشأ.

(٩٧) أي ليست "آياتنا بيّنات" كما في يونس ١٥ ومريم ٧٣ والحج ٧٢ وسبأ ٤٣ والجاثية ٢٥ والأحقاف ٧.

(٩٨) في الأَصل: شأ.

(٩٩) أي ليست "سبحانه وتعالى"، إذ وردت الكلمتان متلازمتين في: الأنعام١٠٠ ويونس ١٨ والنحل١ والإســراء٤٣ والروم ٤٠ والزُمر ٦٧.

(١٠٠) درّة التنزيل ١٩٥.

(١٠١) درة التنزيل ١٩٧.

(١٠٢) البرهان ١/١٤٠ وفيه: "وأما(تجري تحتَها الأنهار) فموضـع واحدٌ في براءة" وفي سواها (من تحتها الأنهار) كما في البقــرة ٢٥، ٢٦٦ وآل عمران١٥، ١٣٦، ١٩٥، ١٩٨، والنســـاء١٣، ٥٧، ١٢٢، والمائدة١٢، ٨٥، ١١٩ والتوبــــــة ٧٢، ٨٩، ١٠٠ والرعد ٣٥ وابــراهيم٢٣ والنحــل ٣١ وطه٧٦ والحج ١٤، ٢٣ والفرقــان١٠ والعنكبــــوت٥٨ والزُمر ٢٠ ومحمد١٢ والفتح٥، ١٧ والحديد١٢ والمجادلة٢٢ والصّف١٢ والتغابـــن٩ والطلاق١١ والتحــــريم٨ والبروج١١ والبينة٨.

(١٠٣) الكشف١/٥٠٥ والنشــر٢/٢٨٠ وفيهما نُسبــت زيادة "من" إلى ابن كثير، وإلى مصاحف أهل مكة، وقرأ الباقــون بــغير "من" وكذلك هي في مصاحفهم. وانظر: زاد المسير ٣/٤٩١ والمصاحف ٤٧.

(١٠٤) في الأصل: لحسه.

(١٠٥) أي في كل القرآن، سوى هذا الموضع"وقالوا لولا .." كما في : الأنعام ٨، ٣٧ والعنكبوت٥٠ والزخرف٣١.

(١٠٦) في الأصل: "انحاهم" و"سَعُونَ".

(١٠٧) درة التنزيل ١١٦.

(١٠٨) أي ليســت "ويوم يحشــرهم جميعاً" كما في النســاء ١٧٢ والأنعام١٢٨ وسبأ ٤٠.

(١٠٩) في الأصل: جأ.

(١١٠) البرهان ١/١١٨.

(١١١) أي ليســـــــــت "ولكل أُمة .." كما في الأعراف٣٤، وليست"فإذا جاءَ .." كما في النحل٦١ وفاطر٤٥.

(١١٢) في الأَصل: اتخذوا الله.

(١١٣) أي ليست "وقالوا اتخذ.." كما في البقــرة١١٦ ومريم ٨٨ والانبياء ٢٦،وانظر: درة التنزيل٢١٣.

(١١٤) درّة التنزيل٢١٥.

(١١٥)أي ليســـــت"افترى على الله كذبـــاً أو كذّب" كما في: الانعام٢١ والأعراف٣٧ ويونس١٧ والعنكبــــوت٦٨،وانظر: درّة التنزيل ١٤٦.

(١١٦) ما بين معقوفين سقط من الأَصل.

(١١٧) ما بين معقوفين سقط من الأَصل.

(١١٨) ما بين معقوفين سقط من الأَصل.

(١١٩) درّة التنزيل ٢٢٤، ٢٣٤.

(١٢٠) تحديدٌ للآية من قصص القرآن، وانظر: درّة التنزيل ١٣٢.

(١٢١) درة التنزيل ١٣١، ٢٣١.

(١٢٢) في الأَصل: "أهواهم" و"جاك".

(١٢٣) في الأَصل: ابــــــنأهم. وفي درة التنزيل١٣: "ويذبحون أبناءَكم"،وفي البرهان١/١١٦: "ويذبحون بالواو، لأنه من كلام موســى

عليه السلام، يُعدّد المحن عليهم" وانظر: الاتقان ٢/١٩٥.

(١٢٤) راجع سورة الزُّمر ٧٢،وانظر:درة التنزيل ٢٦٢.

(١٢٥) في الأَصل: مثوا.

(١٢٦) البرهان ١/١٤٢ وفيه: "وأمّا (فلبئس) بالفاء، فموضعٌ واحدٌ في النحل".

(١٢٧) في الأَصل: وما ظلمناهم.

(١٢٨) في الأَصل: سياتُ.

(١٢٩) درة التنزيل ٢٦٦ والبرهان ١/١٤٣ وفيه:"بالتوحيد، في النحل كذلك".

(١٣٠) درة التنزيل ٢٦٦.

(١٣١) درة التنزيل ٢٦٦.

(١٣٢) في الأَصل: يستون.

(١٣٣) في الأَصل: فلا يخفف عنهم العذاب، في حين نُصّ بعد الآية على أنه "ليس فيها العذاب".

(١٣٤) درة التنزيل ٢١٩.

(١٣٥) في الأَصل: بني اسرايل. واسم السورة في المصحف الذي بين أيدينا: الإسراء.

(١٣٦) أي ليست "وان الساعة لآتية" كما في الحجر ٨٥ وطه ١٥ والحج ٧ وغافر ٥٩ ، أما في الجاثية٣٢: (والساعة لا ريب فيها) فليس فيها "لآتية".

(١٣٧) درة التنزيل ٢٧٣ والبرهان ١/١١٤.

(١٣٨) البرهان ١/١٣٢ وفيه: "في المائدة (قل هل أنبئكم) وبالنون في الكهف".

(١٣٩) البرهان ١/١٣٠ وفيه: "لأنه تقدم ذكرُهُ في (لأَهبَ لكِ غلاماً زكيّا)".

(١٤٠) أي ليست "قالت ربِّ" كما في آل عمران ٤٧ والنمل ٤٤ والتحريم ١١.

(١٤١) إشارة الى قوله تعالى في آل عمران٤٧: (قالتْ ربِّ أنّى يكونُ لي ولدٌ ولم يمسَسْني بشرٌ).

(١٤٢) في الأَصل: إن الله، بغير واو، وفي الحجة ٢١٣ :"إنها في قراءَة أُبيّ (إنّ الله) بغير واو".

(١٤٣) درّة التنزيل ٦٧.

(١٤٤) درّة التنزيل ٢٨٩.

(١٤٥) البرهان ١/١١٥.

(١٤٦) في الأَصل: أوَلم يهد.

(١٤٧) درة التنزيل ٢٩٦ والبرهان ١/١٢٩ وفيه مقيَّدة: "بالفاء". ولم يقف المؤلف على "الأنبياء".

(١٤٨) في الأَصل: والصابين. وفي الحجة٥٧-٥٨: أجمع القراء كلهم إلاّ نافعاً على الهمز، مع أنه لا يُرسم في المصحف.

(١٤٩) راجع البقرة٢/٦٢ والمائدة ٥/٦٩ وانظر: البرهان ١/١١٣.

(١٥٠) ما بين معقوفين سقط من الأَصل.

(١٥١) في الأَصل: وانما تدعون. وفي الحجة ٢٣٠ والكشف ٢/١٢٣: قرأ الحرميّان وأبو بكر وابن عامر بالتاء، ومثله في لقمان والعنكبوت والمؤمن، وقرأ الباقون بالياء.

(١٥٢) درّة التنزيل ٣١٢.

(١٥٣) في الأَصل: قل هل أنبئكم سرٍ.

(١٥٤) لم يقف المؤلف على: المؤمنين والنور والفرقان.

(١٥٥) درة التنزيل ١٧٧.

(١٥٦) أي ليست "قل هل أنبئكم" كما في المائدة ٦٠ والكهف١٠٣ والحج٧٢.

(١٥٧) في الأَصل: والجبا.

(١٥٨) راجع سورة فصلت ١٨: (ونجينا الذين آمنوا وكانوا يتقون)

(١٥٩) درة التنزيل ١٦١.

(١٦٠) في الأَصل: وجأ.

(١٦١) درة التنزيل ٣٩٠ والبرهان ١/١١٥.

(١٦٢) درة التنزيل ٣٥٦.

(١٦٣) في الأَصل: جأت، سي.

(١٦٤) درة التنزيل ٣٦٠ والبرهان ١/١١٩.

(١٦٥) اي انفرد هذا الموضع بها دون الاعراف ٨٥، ٨٨، ٩٠، ٩٢، وهود ٨٤، ٨٧، ٩١، ٩٤ والشعراء ١٧٧ وانظر: درة التنزيل ٢٢٧

(١٦٦) درّة التنزيل٧٣، ٣٥٤.

(١٦٧) درة التنزيل ٢٦٤.

(١٦٨) درة التنزيل ٢٧٠.

(١٦٩) في الأصل: جاه. وراجع: الأنعام٢١ والأعراف ٣٧ ويونس١٧، وانظر: درّة التنزيل٤٨٢.

(١٧٠) درة التنزيل٢٤٢، ٣٦٥.

(١٧١) في الأصل: قومه.

(١٧٢) في الأصل: فجاوهم.

(١٧٣) في الأصل: لقمن.

(١٧٤) درة التنزيل ٣٧٤ والبرهان ١/١٢٩ وفيه: "وفي لقمان (إلى أجل مسمّى) لا ثاني به".

(١٧٥) في الأصل: وأنما دعون. وفي الكشاف ٢/١٢٣: "وقُرئ بالتاء منسوباً إلى الحرميّين وأبي بكر وابن عامر".

(١٧٦) درة التنزيل ٣١٢.

(١٧٧) في الأصل: حكيما.

(١٧٨) في الأصل: النسأ.

(١٧٩) في الأصل: أولم.

(١٨٠) في الأصل: السما.

(١٨١) في الأصل: لا تسئلون.

(١٨٢) في الأصل: تُسل.

(١٨٣) أي ليست "كنتم تعملون" كما في المائدة ١٠٥ والأنعام ٦٠ والأعراف ٤٣ والتوبة ٩٤، ١٠٥ ويونس٢٣ والنحل ٢٨، ٣٢، ٩٣، والنمل ٨٤، ٩٠ والعنكبوت٨، ٥٥ ولقمان١٥ والسجدة ١٤ ويس٥٤ والصافات٣٩ والزُمر٧ والزخرف٧٢ والجاثية٢٨، ٢٩ والطور١٦، ١٩ والجمعة٨ والتحريم٧ والمرسلات ٤٣.

(١٨٤) أي ليست "وما أرسلنا قبلك" ولا "وما أرسلنا من قبلك" كما في الانعام ٤٢ ويوسف١٠٩ والرعد٣٨ والحجر ١٠ والنحل٤٣، ٦٣، والاسراء٧٧ والانبياء ٧/٢٥، والحج٥٢ والفرقان ٢٠ والروم٤٧ وسبأ ٤٤ وغافر ٧٨ والزخرف٢٣، ٤٥.

(١٨٥) تسمى في المصحف الذي بين أيدينا"سورة فاطر".

(١٨٦) راجع سورة الروم ٣٠/٩ وانظر: درة التنزيل ٣٦٥.

(١٨٧) في الأصل: وحا.

(١٨٨) راجع سورة القصص ٢٨/٢٠ وانظر: درة التنزيل ٣٩٠ والبرهان ١/١١٥ ولم يقف المؤلف على سورة الصافات.

(١٨٩) أي ليست "وإذ" كما في البقرة ٣٠، ٥٤، ٦٧، ١٢٦، ٢٦٠، والمائدة٢٠، ١١٦ والأنعام٧٤ وابراهيم ٦، ٣٥ والحجر ٢٨ والكهف ٦٠ ولقمان ١٣ والزخرف ٢٦ والصف ٥، ٦.

(١٩٠) ما بين معقوفين سقط من الأصل، واثبتنا تسمية المؤلف للسورة وهي في المصحف الذي بين أيدينا "سورة الزُمر".

(١٩١) في الأصل قبل الآية: "وفيها" لأن آيات سورة الغرف كانت مندرجة في سورة ص خطأ، فكانت الثانية. وانظر: درة التنزيل٤٠٥.

(١٩٢) درة التنزيل ٤٠٣.

(١٩٣) في الأصل: جاة.

(١٩٤) درّة التنزيل٢٦٢.

(١٩٥) اسمها في المصحف الذي بين أيدينا "سورة غافر".

(١٩٦) ما بين معقوفين سقط من الأصل.

(١٩٧) راجع سورة الملائكة ٣٥/٤٤ وسورة الروم ٣٠/٩ وانظر: درة التنزيل ٣٦٥.

(١٩٨) في الأصل: حاهم.

(١٩٩) في الأصل: املوا أنبأ.

(٢٠٠) راجع سورة الزُمر ٣٩/٧٢.

(٢٠١) ما بين معقوفين سقط من الأصل، وهي تسمية المؤلف للسورة، واسمها في المصحف الذي بين ايدينا "سورة فُصّلت".

(٢٠٢) راجع سورة النمل ٢٧/٥٤.

(٢٠٣) ما بين معقوفين سقط من الأصل، واسمها في المصحف الذي بين أيدينا "سورة الشورى".

(٢٠٤) في الأصل: "ولوشا" و"من يشأ".

(٢٠٥) كما في المائدة ٤٨ والنحل ٩٣.

(٢٠٦) درّة التنزيل ٤٣٤.

(٢٠٧) درّة التنزيل٦٧. ولم يقف المؤلف على سورة الدّخان.

(٢٠٨) أي ليست "وان الساعة لاريبَ" ولا"والساعة آتية لا ريب" ولا "وان الساعة آتية لا ريب" كما في الحجر ٨٥ والكهف ٢١ وطه ١٥ والحج ٧ وغافر ٥٩.

(٢٠٩) في الأصل: لهم.

(٢١٠) في الأصل:أولا .

(٢١١) لم يقف المؤلف على "سورة محمد".

(٢١٢) في الحجة ٣٠٣: "يُقرأ بالياء والنون، أي: فسيؤتيه وفسنؤتيه. ولم يقف المؤلف على: الحجرات وق والذاريات.

(٢١٣) درة التنزيل ٤٥٣. ولم يقف المؤلف على: النجم والقمر والرحمن والواقعة والحديد والمجادلة والحشر والممتحنة والصف والجمعة.

(٢١٤) لم يقف المؤلف على: التغابن والطلاق والتحريم والملك والقلم والحاقة والمعارج ونوح والجن والمزمل والمدثر والقيامة.

(٢١٥) واسمها في المصحف الذي بين أيدينا: سورة الإنسان.

(٢١٦) لم يقف المؤلف على: المرسلات والنبأ والنازعات وعَبَسَ والتكوير والانفطار والمطففين والانشقاق والبروج والطارق والأعلى والغاشية والفجر والبلد والشمس والليل والضحى والشرح والتين والعَلَق والقدر والبيّنة والزلزلة والعاديات والقارعة والتكاثر والعصر والهُمزة والفيل وقريش والماعون والكوثر والكافرين والنصر والمسَد والاخلاص والفَلَق والناس.

(٢١٧) في الأصل: حرفين، خطأ. و"كان" كما هي في العنوان السابق، تامّة.

(٢١٨) البرهان ١/١٣٣.

(٢١٩) في الأصل: ولقد.

(٢٢٠) حرفٌ: كلمة زائدة، لأنّ الحرفين في البقرة.

(٢٢١) ما بين معقوفين سقَط من الأصل، ودليله عطف "وحرف" في الانفال، عليه.

(٢٢٢) في الأصل: "والله غفور حليم. لا يؤاخذكم الله" خطأ، والنص القرآني الصحيح هو: "لا يؤاخذكم الله باللّغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حليم. للذين يؤلون من نسائهم".

(٢٢٣) البرهان ١/١٣٥.

(٢٢٤) ما بين معقوفين سقط من الأصل.

(٢٢٥) في الأصل: "بشراً من طين" خطأ، فالذي في سورة الحجر ما أثبتناه. أما "من طين" ففي سورة ص ٣٨/٧١.

(٢٢٦) في الأصل: "جاك" و"أهواهم" وهما مرسومتان كذلك أينما تردان في الكتاب.

(٢٢٧) في الأصل: تعلمون.

(٢٢٨) في الأصل: "ليس على الضعفاء" خطأ.

(٢٢٩) البرهان ١/١٣٤.

(٢٣٠) البرهان ١/١٣٤.

(٢٣١) في الأصل: الساب.

(٢٣٢) البرهان ١/١٣٤.

(٢٣٣) في الأصل: يكذبوك.

(٢٣٤) في الأصل: كذبت.

(٢٣٥) البرهان ١/١٣٦.

(٢٣٦) ما بين معقوفين سقط من الأصل.

(٢٣٧) البرهان ١/١٣٦.

(٢٣٨) في الأصل: براه. وسبق أن سماها المؤلف "سورة التوبة"، وهي بهذا الاسم في المصحف الذي بين أيدينا.

(٢٣٩) في الأصل: وما.

(٢٤٠) البرهان ١/١٣٤. أقول: كان الأولى أن تكون مادة التشابه "قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله".

(٢٤١) في الأصل: تاكم.

(٢٤٢) في الأصل: يعملون.

(٢٤٣) في الأصل: أينما.

(٢٤٤) البرهان ١/١٣٤ وفيه :"بالواو والفاء"، وليس كذلك فكلتاهما بالفاء. وأقول: "أولئك" ليست في الثانية.

(٢٤٥) البرهان ١/١٣٦.

(٢٤٦) سبق للمؤلف أن سماها "سورة السجدة" وهو اسمها في المصحف الذي بين أيدينا، وهي غير "حم السجدة" لديه.

(٢٤٧) البرهان ١/١٣٦.

(٢٤٨) البرهان ١/١٣٦.

(٢٤٩) في الأصل: اتحدوا الله.

(٢٥٠) البرهان ١/١٣٣.

(٢٥١) في الأصل: أتلو. وكذلك هي مرسومة في المصحف.

(٢٥٢) البرهان ١/١٣٣.

(٢٥٣) البرهان ١/١٣٥.

(٢٥٤) ما بين معقوفين سقط من الأصل.

(٢٥٥) البرهان ١/١٣٥.

(٢٥٦) ما بين معقوفين سقط من الأصل.

(٢٥٧) في الأصل: ينصرون.

(٢٥٨) البرهان ١/١٣٣. أقول: كان الأولى أن تكون مادة التشابه "فقال الملأ الذين كفروا من قومه".

(٢٥٩) البرهان ١/١٣٤.

(٢٦٠) المادة في البرهان ١/١٣٩: مما جاء على ثلاثة أحرف، في الرعد والروم والمؤمن. في حين أن الذي في الروم ٤٧: (ولقد من قبلك رُسُلاً) ولا يخفى الاختلاف.

(٢٦١) اسمها في المصحف الذي بين أيدينا "سورة غافر".

(٢٦٢) البرهان ١/١٣٥.

(٢٦٣) في الأصل: القيمة. وانظر: البرهان ١/١٣٦.

(٢٦٤) في الأصل: سر ماي.

(٢٦٥) البرهان ١/١٣٥.

(٢٦٦) البرهان ١/١٣٥.

(٢٦٧) البرهان ١/١٣٥.

(٢٦٨) اسمها في المصحف الذي بين أيدينا "سورة الزُّمر".

(٢٦٩) البرهان ١/١٣٣.

(٢٧٠) البرهان ١/١٣٦.

(٢٧١) اسمها في المصحف الذي بين أيدينا "سورة الشورى".

(٢٧٢) البرهان ١/١٣٣.

(٢٧٣) ما بين معقوفين سقط من الأصل.

(٢٧٤) في الأصل: جاولم.

(٢٧٥) في الأصل: هاولاءِ.

(٢٧٦) في الأصل: وان.

(٢٧٧) زيادة من الباريسية. وانظر: درة التنزيل ٤١١، ٤١٤.

(٢٧٨) أي ليست "لآتية" كما في الحجر ٨٥ وغافر ٥٩. وفي الباريسية قبل المادة: باب.

(٢٧٩) ما بين معقوفين زيادة من الباريسية.

(٢٨٠) في الأصل المطموس: تهِ. وانظر في الآية: درة التنزيل ٤١١.

(٢٨١) ما بين معقوفين زيادة من الباريسية

(٢٨٢) في الأصل: انّ.

(٢٨٣) ما بين معقوفين زيادة من الباريسية.

(٢٨٤) في الأصل: السمأ. أقول: كان الأولى أن تكون مادة التشابه "وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما".

(٢٨٥) ما بين معقوفين سقط من الأصل.

خمس صفحات خطّية في النباتات الطبية الأندلسية

د. صالح مهدي عبّاس

مركز إحياء التراث العلمي العربي/ جامعة بغداد

تُعَدُّ بلاد الأندلس من اخصب بقاع الدُّنيا، وقد اشارت كتب الجغرافية والتاريخ والأدب إلى خصوبة أرض الأندلس وطبيعتها الجميلة، وكثرة خيراتها، ونقاء هوائها، وعُذوبة مياهها، ووَفْرة نتاجها الزِّراعي بما حوت من الحقول الشّاسعة، والبساتين النّضرة التي تتخللها كثرة التُّرع والقنوات والأنهار، وعندما فتح العربُ الأندلس نقلوا معهم أصنافاً من النّباتات لم تكن معروفة بأسبانيا قبل الفتح العربي الإسلامي كالقطن وقصب السُّكّر والرُّز والزّعفران والنّخيل والموز إلى جانب ما كان مزروعاً فيها كالزّيتون والبرتقال والكروم والحبوب بانواعها. وأجاد العرب استخدام طرائق جديدة في الرّي وتوزيع المياه، أقاموها في بَلَنْسِيَة، وغَرْناطة، كما استعملوا معاصر الزّيت والطّواحين الهوائية والمائية.

بمثل هذه الجهود الجبّارة، والخِبْرَة التي لايُستهان بها اشتهرت مدن الأندلس بزراعة نوعٍ من النّباتات أو الفواكه اختصّت به وجَادَت تربتها لزراعته، فهذه منطقة جبل الشّرف غربي إشبيلية اشتهرت بزراعة الزّيتون، وكانت كثيفة الشّجر لدرجة لا تتخلّلُها الشّمس، تليها منطقة فَحْص البَلُّوط قرب قرطبة واشتهرت مدينة مَالَقَة بزراعة التّين الذي يحملُ منها إلى سائر البلاد شرقاً وغرباً، وربما وصلَ إلى الهند، وهو من أحسن التّين طيباًوعُذُوبة. واشتهرت مدينة بَلّش بكثرة الكروم، وليس في الأندلس أكثر عنباً منها. واشتهرت مدينة بَسْطة بزراعة الزّعفران، وبها منه ما يكفي الاندلسيين على كثرة ما يستعملونه، وكذلك اختصّت بزراعته مدينة طُلَيْطُلَة. وعرُفت مدينة المُنكّب بزراعة قصب السُّكّر والموز. واشتهرت مدينة شِلْب بكثرة التُّفاح، وهو أجود تُفاح الأندلس. واشتهرت غَرْناطَة بزراعة الرُّمّان فضلاً عن زراعة الحبوب المختلفة كالقَمْح والشّعير والذُّرَة حتى وُصِفَت بأنّها ((بَحْرٌ من بُحُور الحِنطَة، ومَعْدنٌ للحبوب المفضّلة)).

وبمثل هذه الشُّهرة اشتهرت مدن أندلسيَّة أخرى بزراعة النّباتات الطّبيَّة جادت تربتها لزراعة نوعٍ أو أنواع منها فكانت شَاطِبَة، ودَانِيَة، والجزيرة الخضراء، ووادي آش، وقَادس، والمَرِيَّة، ورُنْدَة، وقَنْتُورِيَة، وجَيَّان، وسَرَقُسْطَة من أهم المدن التي كثرت فيها زراعة النّباتات الطّبيَّة كما هو مذكور في هذه الصّفحات الخطّيَّة.

وصف الصفحات الخطية:

في صيف ١٩٨٥م استطعت الحصول على ثلاث مخطوطات في علوم القرآن الكريم من مكتبة رامبور بالهند، وقد صّورت هذه المخطوطات على مايكرو فيلم، وصوّرت معها خمس عشرة صفحة في موضوعات شتّى، كلُّ صفحة مستقلّة عن الأخرى، لا صلة لها بمخطوطات علوم القرآن، ولا تحمل رقماً خاصًا بها في المكتبة المذكورة، وأحسبها أُلحقت في نهاية إحدى المخطوطات كتبها صاحبها لنفسه، من جملة الفوائد والتّعليقات التي تزخر بها مخطوطاتنا العربيَّة، وقد كتب على الصّفحة الأولى منها ((فوائد وتعليقات)) وقد كتبت جميعاً بخطٍّ أندلسي ((مغربي)) دقيق، وأن رداءة التّصوير حالت دون قراءة بعض الكلمات الطّامسة في عدد من الصّفحات. وأن مقاس هذه الصّفحات هو ١٧ × ١١,٥ سم وعدد أسطر الصفحة الواحدة منها ثلاثة وعشرون سطراً، ضبطت بعض كلماتها بالحركات.

أمّا موضوعات هذه الصّفحات فكانت على النّحو الآتي:ـــ

الصفحة الأولى: في ادعية خاصة، وخواص لعدد من السور القرآنية.

والثانية: في مختارات شعرية.

والثالثة: في النباتات الطبية.

والرابعة: في تراجم اعلام مشرقيّة.

والخامسة: في مسائل فقهية.

والسادسة: في النباتات الطبية.

والسابعة: في قسمة المواريث.

والثامنة: في النباتات الطبية.

والتاسعة: في المُوَشحات.

والعاشرة: في النباتات الطبية.

والحادية عشرة: في مختارات من كتاب [[العقد الفريد]] لابن عبد ه.

والثانية عشرة: في تعبير الرؤيا.

والثالثة عشرة: في احكام النجوم.

والرابعة عشرة: في النباتات الطبية.

والخامسة عشرة: في حفظ الصحة بحسب الفُصول.

وهذا يعني أنّ الصّفحات: الثّالثة، والسّادسة، والثّامنة، والعاشرة، والرّابعة عشرة مختصّة بالنّباتات الطِّبّيّة المتوافرة ببلاد الأندلس.

وعند قراءة هذه الصّفحات بإمعان لم أجد أنّ المُؤَلِّف أو الكاتب لهذه الصّفحات قد اعتمد في النّقل على كتاب مُعَيَّن في النّباتات الطِّبّيّة، ولا أشار إلى عالمٍ مُختصٍّ في النّباتات قد نقل عنه. وأغلب الظّنّ أنّه انتقى هذه النّباتات من كتاب اختصّ بهذا الموضوع، وكنت أحسب في أوّل الأمر أن المؤلّف نَقَل هذه المعلومات من كتاب ((عمدة الطّبيب في معرفة النّبات [والطيب])) لأبي الخير الاشبيلي، إذ يذكر هذا المؤلّفُ التوزيعَ الجغرافيَّ للنّباتات الطّبّيّة في الأندلس، وعند الرُّجوع إليه وموازنة هذه المعلومات بما جاء في ذلك الكتاب، وجدت أن المعلومات الخاصّة بماهية النّباتات وأماكن زراعتها تتّفقُ في كثير من الأحيان، ولكن مؤلّفَ هذه الصّفحات يَستَطرِدُ كثيراً في ذكر أماكن زراعة هذه النّباتات ويذكر أيضاً مُدُناً لم يذكرها الإشبيلي في كتابه ((عمدة الطبيب)).

أما منافعُ النّباتات الطبّيّة الواردة في هذه الصّفحات فلم يَتطرّق إليها الإشبيلي في كتابه، وإنما قَصَرَ اهتمامه على صفات النّبات وأجناسه وبيئته الطبيعية، وهذا يَدُلُّ على أن هذه المعلومات منقولة من كتاب آخر غير ((عمدة الطّبيب)) مختصٌّ بالنّباتات الطّبّيّة الأندلسيّة، قد جمع بين ماهية النّبات ومنافعه العلاجيّة، ولو أبان صاحب هذه الصّفحات عن مصادره لأفادنا فائدة كبيرةً في معرفة ذلك الكتاب القيم.

منهج مؤلف هذا المخطوط:

يتلخّص منهج مؤلّف هذه الصّفحات بأنّه ذكر ثلاثين نباتاً هي: أَبْهَل، وإِذْخِر، وأَسَارُون، واشقيل، وأُشْنَة، وإِكليل الجَبَل، وبَابُونج، وبَاذْوَرْد، وبَزْرَقَطُونا، وبَسَباس، وبسبايج، وبَنْطَافِلُون، وتُرْمُس، وتُفّاح، وتَمر هِندي، وتُوت، وتِين، وثآليل الجنّات، وثُوم، وثَيِّل، وجَاوَرْس، وجِرْجِير، وجُلُبّان، وجُلّنَار، وجُمَّيز، وجَنْطِيَانا، وجَوْزبُوّا، وحَرْمَل، وحُلْبَة، وحَنْظَل.

أي أنّه ابتدأ بالهمزة من أسماء النّبات وانتهى في هذه الصّفحات إلى حرف الحاء المهملة، مرتّبة على نسق حروف المعجم العربي، ولم يراعِ في ترتيبها إلا أوائل الحروف فقط.

وقد ضبط أسماء هذه النّباتات بالحركات، ثم انتقل إلى الكلام على ماهية النّبات وأجزائه من ورق وساق وزَهْر وثمر، وفي بعض الأحيان يذكر ألوان الأوراق والزُّهور والأصول، كما يذكر أجناسَه وأنواعه، ثم يشير إلى بيئة النبات الطّبيعية وأماكن وجوده في المدن الأندلسية، ثم يتبع ذلك بذكر منافع النّبات الطبيعيّة وخَواصّه وكيفيّة الانتفاع منه، وطرق استعماله مفرداً، أو مركّباً مع غيره من العقاقير، ومقدار ما يؤخذ منه.

عملي في نشر هذه الصفحات:

قرأت النّصّ قراءة متأنّية، وصحّحت بعض كلماته التي ورد رسمها خطأ أو حدث فيها تصحيف أو تحريف، وذلك بالرُّجوع إلى الكتب المعنيّة بالنّباتات الطّبّيّة. أما الكلمات الطّامسة أو التي لم تظهر بالتصوير، فلم أجد لها أثراً استطيع من خلاله التّعرُّف على رسم

الكلمة، وهي بضع كلمات لم تؤثر في سياق الكلام ولا معناه.

قابلت هذه الصّفحات الخمس بما ورد فيها من نباتات طبيّة مع أربعة كتب مهمة من كتب النّباتات الطبيّة وهي: عمدة الطبيب في معرفة النباتات [والطيب])) لأبي الخير الإشبيلي من رجال القرن السادس الهجري، والجامع لمفردات الأدوية والاغذية لضياء الدين عبد الله بن احمد المالقي المعروف بابن البيطار (ت ٦٤٦هـ)، والمعتمد في الأدوية المفردة ـ للمظفر الرّسولي يوسف بن عمر التركماني (ت ٦٩٤هـ) وحديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار ـ لأبي القاسم بن محمد بن إبراهيم الغساني (ت ١٠١٩هـ) ثلاثة كتب منها اندلسية، والرابع وهو ((المعتمد)) من الكتب النباتيّة المشرقية، وذلك للوقوف على صحة المعلومات التي أوردها المؤلف في هذه الصفحات، وقد وجدت أن هذه المعلومات تتّفق اتّفاقاً تامّاً مع ما جاء في الكتب الأندلسية من حيث الماهية والوصف، والفوائد الطّبيّة (المنافع والخواص لكلّ نبات) ولكنها تنفرد بميزة حسنة وهي التوزيع الجغرافي لزراعة هذه النباتات في البلاد الأندلسيّة بما زاد على ماذكره أبو الخير الإشبيلي صاحب كتاب ((عمدة الطبيب)).

ـ لم أثقل النّصّ بالتّعليقات والشّروح والتّعريفات، وتركت ذلك للاختصاصيين من الأطباء والصيادلة وعلماء النبات لدراسة هذه النباتات والتأكّد من صحة المعلومات المذكورة، ومن ثم تقديم هذه النتائج للانتفاع بها خدمة لتراثنا العربي.

وختاماً: أقدم هذه الصفحات بما فيها من نباتات طبيّة وفوائد علاجية ونشرها ووضعها بين أيدي المختصّين خدمة لإحياء تراث السّلف الصّالح من أبناء أمّتنا العربية وكشف جهودهم المخلصة في هذا الميدان، والله ولي التّوفيق.

[نص الصفحات الخطية]

١. أبهل: وهو من جنس الشّجَر العِظَام المُشوّك، وأنواعه كثيرة، منها الذّكر والأنثى. عَطِرُ الرّائحة. وهو نوع من العَرْعَر شبيه بالطرفاء. ومنه نوع آخر عريض الورق، غليظ وهو نتن الرائحة، وشَوْكة حادٌّ كالإبر، كثيف الورق، أحمر الخشب، له حبٌّ مدحرج، وله لحاء ضعيف. وهناك أنواع منه تنبت في غير بلادنا. وتكثر منابته في إشبيلية، وغرناطة، والجزيرة الخضراء، وغيرها.

منافعه: أجود هذا النبات دواءً لحاءُ اصله، ثم ثمره، ثم حبُّه ثم ورقه واخيراً زهره. وهو مفتّحٌ لسدد الكبد، مُحَلّل لصلابة الطحال، مُدرّ للبول والطّمث، نافع من القروح، وإذا غُليَ حبُّ الأبهل في دهن حتى يَسْوَدَّ حبُّه نفع من الصّمم وإذا شُرب بعسل وماء حار نفع من وجع النقرس والأوراك. وهو ضار جداً للجنين وقاتل له ومُخرِجٌ للمشيمة من الرّحِم.

٢. إذخر: هو من جنس الدّيس، وهو أنواع أصفر وأحمر وأغبر يُشبه أسل الكولان. وله ورق دقيق لطيف يشبه ورق النّجيل، يفترش بعضه على الأرض وبعضه يرتفع قليلاً، وله كعوب غائرة تحت التراب فيها العروق والأصول والورق، وتخرج بين تلك القضبان وهي رقيقة فيها تجويف يسير، مُعَقّدة بَرّاقة، وفي أطرافها براعم صغار تنفتح عن زهر أبيض شبيه بزغب ريش الحواصل، إذا فُرك فاحت منه رائحة الورد، يلذع اللّسان قليلاً. منابته كثيرة منتشرة في مَالَقَه، والجزيرة الخضراء، وفي المغرب بناحية قلعة ابن توالة من العُدوة بالقرب من مكناسة الزيتون.

منافعه: نافع من اوجاع الكُلى ونزف الدّم، وأورام المقعدة وأوجاع الرئة ونفث الدّم. ونافع أيضاً من أوجاع الرّحم وأورامها الحارّة، مفتّت للحصاة. ودهنه نافع من الحكّة، وطبيخه نافع من الأورام الحارّة، وهو مُدرٌّ للبول والطمث إذا تُكُمّدَ به.

٣. أسارون: هذا النبات مشهور عند الأطباء، له ورقٌ مائلٌ إلى السّواد والغُبرة. وله أغصان رقاقٌ ترتفع في الأشجار، وأصول تَدبُّ تحت الأرض، ورائحته طيبة، وهو مُرُّ الطّعم شديد المرارة، يَلْذَع اللّسان قليلاً. منابته الجبال المُكَلّلة بالشّجر، وأجوده ما جُلبَ من الصّين، ويليه الأندلسيُّ، وخيرُ الأندلسيِّ ماجُمع بناحية الجزيرة الخضراء، وإشبيلية، وسَرَقُسْطَة، ومَالَقَة، وجَيّان.

منافعه: مُسكّنٌ للأوجاع الباطنيّة كلّها، نافع لمن به عِرْق النّسا، صالح لصلابة الطّحال، مُقَوٍ للمثانة والكُلى، واذا اكتُحل به نفع من

غُلَظ القَرنيَّة، وهو مُدِر للبول والطَّمث، وإذا شُرب منه سبعة مثاقيل بماء العسل أسهل. ويستعمل في أخلاط الطِّيب.

٤. أشقيل: وهو من جنس البَقل من انواع البصل، وله أسماء منها: بصل الفار لأن الفأر يموت إذا تناوله، وبصل الخنزير وهذا الاسم أكثر شيوعاً بالمغرب. وثالث يعرف باسم: المديلكة، والنّاس يتفاءلون به علامة على الخصيب. وهو يكثر في كل مكان، فلا تخلو بلدة من زراعته.

منافعه: نافع من الرَّبو والسُّعال المزمن العارض من الرطوبة الغليظة، ينفع من داء الثعلب إذا عُجن بعسل وعُمل جيداً، وكذلك ينفع من داء الحيّة نفعاً جيداً. ينفع من وجع القولنج إذا عُجن بعسل وتين نفعاً بالغاً. وهو نافع من أوجاع المعدة واليرقان والمغص الشديد.

٥. أشنة: نبات لا أصل له بالأرض ولا زَهر، ولا ثَمَر، وورقة كورق الأفسَنتين لكنّه أصغرُ منه وأقصر وأغبَرُ فَرْكاً. يفترش على أغصان الشجرة التي ينبت عليها كأشجار البَلُّوط، والجَوْز، والزَّيتون. وأجوده الأبيض، وفيه رائحة طيِّبة، وينبُت في المواضع الظَّليلة النّدية، ويكثر في رُنْدَة، والمَرِيَّة، وشَاطِبة، ودَانِيَة، وبَلَنْسِيَة، وبَسْطَة.

منافعها: مُحَلِّلة للأورام الحارّة والصُّلْبَة، ومُسَكِّنة للأورام اللّحميَّة الرّخوة. وتُحَللُ صلابةَ المفاصل، وتَجْلُو البَصَرَ، وتُقوّي المَعدَة، وتنفع في الأذهان للإعياء، وتنفع من وجع الكَبِد، وتزيلُ نفخَ المعدَة. وإذا جلست المرأة في مائها أدرَّتِ الطمْثَ ونفعت من وجع الرَّحِمِ.

٦. إكليل الجَبَل: هو من أنواع الصَّعاتر والشّيحات، وهو أليق بالشيحات لقرب الشّبه به في الرائحة والقُوى. وهو ثلاثة أنواع جميعها من جنس التّمنس، ومن نوع النّبات المُهَدَّب. والأكثر شيوعاً منه ما كان دقيق الورق كأنه هدب متكاثفة على الأغصان، وعُودُه خشبي. وبين الورق زهر دقيق أزرق يميل إلى البياض يظهر عليه زمن الخريف والشتاء. وبَزْرُه مثل الخَرْدَل، وفي طعمه مرارة وحراقة وينبت في مواضع مختلفة في الاندلس أغلبها مخصبة وبالقرب من ركوم الحجارة، وغالباً ما يشاهد في طُلَيْطُلة، وقرمونة، وإشبيلية.

منافعه: نافع من الخفقان، والرّبو، والسُّعال، مُدرٌّ للطمث والبول، مفتحٌ لسدد الكبد والطحال، محلل للرِّياح، يمنع من تَعَفُّن الجُروح والقروح.

٧. بابونج: من نوع البقل المستأنف، ومن جنس المَدَبات. وهو مشهور عند الأطباء معروف. وله سبعة أنواع، وهي قريبة الشَّبه من بعضها في القُوى والصورة، ويعرف أيضاً بالبابونق، وبابونك، ويسمّى أيضاً حَبَق البقر، وحَبَق المعز. ومنابته منتشرة في عموم البلاد وخاصة في الأقسام الشمالية.

منافعه: نافع من الصداع البارد، مُقوٍّ للدماغ، مُسَهِّل للّنفث ذاهب باليرقان مخرج للحصاة. مُدر للبول والطّمث، يخرج المشيمة والجنين، نافع من القولنج، وهو نافع من كل حُمّى غير الشديدة الحرارة.

٨. بَاذَوَرد: هو شجر يعلو من الأرض بمقدار ذراعين، وله ورق أبيض يعلوه شيٌ يشبه نسيج العنكبوت. وله ساق مجوّفة في اعلاها راس كالحَرشفة. وعليه نور فرفيري إذا سقط فُتح عن شيء كالصفوف يتطاير عند هبوب الرِّياح، وبذره كحب القُرْطم، إلاّ أنّه أقلُّ استدارةً وأصغر، وله أصل اسود يحذي اللّسان قليلاً وفيه قبض. منابته الجبال الرطبة ويكثر في اعالي جبال البشرات بغرناطة، وجبل الجزيرة الخضراء، وقد ينبت في السهول وقرب تجمع المياه. ويعرف أيضاً بالعصفور البري.

منافعه: نافع من الحمّى العتيقة المتولدة عن الرُّطوبة، نافع من الكزاز والتشنج وضعف المعدة، وفيه قوّة مُلَطفّة مُحَلّلة. وأصل هذا النبات نافع من استطلاق البطن، قاطع لنفث الدّم. واذا تُمضْمِض بمائه نفع من وجع الأسنان، وهو نافع أيضاً على لَدْغ الهوام.

٩. بِزْرُ قَطُونا: نبات معروف، وهو نوع من البَقل المستأنف كلّ

عام. ورقــه يشبــه ورق الكَتّان إلاّ أنها أعرضُ وأطولُ، ويَعْلُو على سُويقةٍ مُدَوَّرةٍ مُعَقّدةٍ ذات أغصان. وله بزر أســـود دقـــيق مائل إلى الحمرة. يكثر نباته في السُّهول وبين الزُّروع وفي الأراضي المنبسطة، وأجوده ما نبت في غَرْناطَة، وطُلَيْطُلَة، وقَرْمُونَة، وقرطبة.

منافعه: نافع من أوجاع المفاصل وأورام اللَوزتين، والأورام الظاهرة في أصل الأُذن، والجراحات وإلتواء العَصَب إذا تُضَمَّدَ بــه مع الخَلّ ودُهْن الوَرْد. ويستعمل مضروباً بالخَلّ على الأورام الحارّة والنّملة والحُمرة وخصوصاً التي تحت الأُذن. واســـتعماله مع دهن اللوزِ أو ماء الوَرْد نافع من العطش الشّديد. واذا تُضَمّد بــه لالتواء العَصَب وتشـــنُّجه وللنّقرِس ولأوجاع المفاصل الحارّة بـــالخَلّ ودُهْنِ الوَرْد نفعها.

١٠. بسبـاس: هو من أحـــرار البقـــول ومن أفضلها، ومن جنس الهدَبات، ومن نوع الجُنْبَة. وهو عدّة أنواع، ومنه بســـتاني، وبَرّي: فالبستانيُّ هو الرّازيَانج العريض، تطلع منه عساليج شبــه القُضُب غلاظٌ مجوّفة، تعلو نحو قامة الرّجُل أو أكثر والبري: له ورق مُهَدَّب يُشْبِه ورق الرّازيانج إلاّ أنّه أرقُّ وأطول، وقضبانه في غلظ الخنصر، وفي داخلها شيءٌ أبيض يشبه فتائل القـــطن، وهي متعددة تخرج من اصل واحد.

ونباته منتشر في المناطق الجبـــلية من الأندلس، فلا تكاد تخلو منه مدينة جبلية.

منافعه: نافع من الحميات المتقادمة، مُدِرٌّ للبول والطمث، مفتح لسدد الكبد والمثانة والكُلى، نافع لأدواء العين، دابغ للمعدة.

١١. بسبايج: ينبــت هذا النبـــات في الصخور النّديّة وعلى سُوق شجر الجوز والبلوط بين نبات الأُشـــنة التي تتكون على خشـــب الأشجار، ورقة يشبه ورق الإزاز في الشكل لكنه أَلينُ منها وأطول، وخضرتها مائلة إلى الصفرة. وطعمه مُركّب من حـــلاوة وقبـــض ومرارة يسيرة وحَرَافة. والمســـتعمل منه عروقـــه ولا يكون في كل عرق إلا ورقة واحدة، وهو على شكل دُود البســـتان الموجود على البقل، ولا ساق له، ولا زهر ولا ثمر. ينبت بالجبال المُطِلّة على المياه. وعلى الصخور. وهو المعروف بسعُدوة المغرب بـــأرجل الجراد، ويستعمل كثيراً.

منافعه: مُحَلّل للنّفخ والرُّطوبة، مُسَهِّل للسَّوداء بـــلا مغص ولا وجع، ويُسَهِّل البلغم أيضاً. واتخاذه يكون مطبوخاً بماء الشّعير وماء السِّلْق ثم يشربه المريض، وإن أراد خلطه بالأشربـــة الرَّطبـــة فنافع أيضاً.

١٢. بَنطافِلُون: هو من جنس الحشيش الذي هو جنبـــة أغصانه كالخيوط رقـــاق مُدَوَّرة حُمْرٌ تمتد على الأرض في اطرافها ورق كورق النَّمّام أو ورق القِنّب شكلاً، وأوراقــه فيها انحفار، مُشَرّفَةٌ كالمنشار خمس ورقات في طرف كلّ قضيب كأصابـــع اليد، ونوره دقيق أصفر على شكل نور الياسمين، لا ساق له، وله حبٌّ في قدر بزر الخردل. ينبت في المواضع الضّليّة والأماكن الرطبة وعلى شـــواطئ الأنهار، وبالقرب من منابع المياه والعيون والسيول.

منافعه: نافع من قروح الأمعاء ووجع المفاصل، قابض للبـــطن، يُحَلّل الخنازير والأورام الصُّلبة والبلغميّة والدُّبـــيلات والبواســـير والدّاحس. واذا دُقّ ناعماً منع النملة أن تسعى في البدن، وعصارته تصلح لوجع الكبد ووجع الرئة وهو نافع من وجع الأسنان وقروح الفم والقُلاع. وإذا دُقّ ورقـــه وسُعّدبـــه الفرس المجدور أبْرَأه من الجدري.

١٣. تُرمُس: من جنس البقل، وأنواعه كثيرة، وهو بستاني وبري. والبستانيُّ نوعان، والبريُّ خمسة أنواع. ومن البســـتاني ماله حـــبٌّ أبيض كبير مُفرطحُ الشّكل كالباقلاء ذو زهر أبيض. والثاني مثله إلا أنّ زهرَهُ مائل إلى الحُمرة. والنّوعُ البستانيُّ أكثر شهرة واســـتعمالاً من البَرّيّ. ويكثر هذا النبات بالأندلس، وهو أكثر بناحـــية شِلْب، ووادي آش، وشَرِيْش، والجزيرة الخضراء، وأسْطَبُونَة.

منافعه: نافع من الجَرَب والقُروح الخبيثة والبُثُور، وإذا شُرب ممزوجاً بماء وفُلْفُل نَقّى سُدَدَ الكبد والطِّحال، وأدَرَّ البول.

وإذا لُعِقِ بعد دَقّه وعجنه ببعض الأدهان قتل الدّيدان وحَبَّ القَرْع. وإذا طبخ دقيقُهُ بالخلّ والعسل أو نحوهما كان ضماداً نافعاً من عِرق

النَّسَا ومن الخنازير والخُراجات الصُّلبة. وطبيخه إذا اغتُسِل به نفع من البَهَق والأَكلَة والبُثور والقروح الخبيثة.

١٤. تفاح: من جنس الشجر العظام، ومن نوع الفاكهة، معروف، أصنافه كثيرة فمنه الحُلو والحامض والمُرُّ. ولكل واحد منهم أنواع متعددة، وأكثره شيوعاً في فحص غرناطة، وطُلَيْطُلَة، وسَرَقسطة، ولا أجود من تفاح شِلْب.

منافعه: الحلو من التفاح يقوي القلب، نافع من الهَمّ والغَمّ، مفرّح للقلب وخصوصاً الطَّيّب الرائحة، نافع من ضعف المعدة. وسَوِيقُه يُقوي المعدة وينفع من القيء. وكذلك نافع من السموم. وزهره وأغصانه ينفعان من الأورام الحارّة إذا ضُمِّد بهما. أما الحامض منه فيُدمل الجراحات، ويمنع من تجلّب المواد الى الأرحام عند ابتداء حدوثها، ويقوي فم المعدة.

١٥. تمر هندي: ثمر شجرة بالهند، ورقها كورق الموز، وقيل كورق الخلاف. وهو خل العرب لحموضته، واجود أنواعه الحديث الطَّريّ الذي لم يَذبُل ولم يجف ولم يتخشّب، وحموضته صادقة. يجلب الينا من موطنه، وهو معروف في سوق العَشّابين،

منافعه: نافع من الحميات ذات الغَشي والكَرب وخصوصاً مع الحاجة إليه في تليين الطبيعة، نافع من كثرة القيءِ والعَطش في مراحل الحميات، قابض للمعدة المسترخية. يُسَهِّل المرَّة الصفراء ويمنع حدّتَها ويطفئ لهيبها.

١٦. تُوت: من جنس الكفوف، ومن نوع الشجر العظام وهو بريّ وبستانيّ، أبيض وأسود وأحمر، والبستانيُّ هو الذي تقتات عليه دودة القزّ وهو أبيض واسود. والبريُّ: هو العُلّيق، والتوت الوحشي. يكثر البستانيُّ في عموم بلاد الأندلس، والبريُّ منه في المناطق النائية عن المدن.

منافعه: نافع من إدرار البول، وإذا تُغرغر بطبيخ ورقه نفع من الذّبح والخوانق. ورُبُّ التُّوت نافع لبثور الفم، والتّمضمُض بعصارة ورقه وطبيخ أصله للسن الوجعة، وإن أُخذت عُصارة التُّوت ومُزجت بشيءٍ من عسل كانت صالحة وقاطعة للمادة النازلة الى القُروح الخبيثة والأورام الحارّة العارضة في العضل على جنبي الحَنَك وأصل اللّسان.

١٧. تين: من جنس الشجر العظام، ومن نوع الفاكهة، وانواعه كثيرة فمنه الأبيض والأسود والأحمر. والأبيض له أصناف وأنواع منها ما يَلِدُ مرتين في السنة باكوراً أو تيناً، وهو أجود أنواع التين وأحسنها. والشّعريُّ: من أجود أنواع التين الأسود وأطيبه وأحسنه، ولا يلد باكوراً، بل يلد تيناً. والتين من أفضل الفواكه وأحسنها وأقلها مضرّة وأكثرها منفعة. وهو كثير مشهور بالأندلس ولا أطيب من تين مَالَقَة.

منافعه: نافع من المغص العارض من الرطوبة الغليظة، وإذا خلط بدقيق الشّعير والحُلبة وعُمل منه ضماد حَلّل الأورام. وإذا طبخ اليابس منه نَقّى فضول الصّدر والرئة ونفع من الأوجاع المتقادمة فيها ومن السعال المزمن. واذا تُغرغر بطبيخه حَلّل الأورام الحادثة في قصبة الرئة. وهو يدفع العفونات إلى الجلد، ويذهب بالثآليل والبهق إذا تُضُمِّد به.

١٨. ثاليل الجنّات: من أنواع البقول البستانية، ومن الجَنْبَة، ومن جنس الكفوف، وهو الباذنجان ومنه الأسود الشّديد السَّواد، ومنه ما هو مائل إلى الحُمرة، ومنه المُدَحْرَج، ومنه الطويل المبسوط. يزرع في الحقول والبساتين في عموم الأندلس.

منافعه: إذا طبخ في الخلّ فَتح سَدَد الكبد، واذا طبخ في زيت اطلق البطن، واذا استعمل بغيرهما فهو ضرر لا خير فيه يولد السَّوداء، ويفسد اللون ويُصفر البشرة.

١٩. ثوم: من جنس البصل، وأنواعه كثيرة، وهو بري وبستاني. فالبستانيُّ مشهور يزرع بالبساتين والحقول الواسعة، ويكون إلى جنب البصل، ومنابته في عموم الأندلس.

منافعه: نافع من داء الثعلب الناشئ من المواد العفنة، ونافع من البهق وكُمْنَة العين، يُفَتّح الدُّبيلات الباطنة. ورمادُه على البثور ينفعها ويزيلها، وكذلك على القوابي والجرب المتقرّح. واذا احتُقن به نفع من عِرق النَّسَا لإسهاله الدَّم والخلط المراري. واذا تمضمض

بطبيخه نفع من وجع الأسنان. نافع من السُّعال المزمن ومن أوجاع الصدر ومن أمراض البرد.

٢٠. ثيسل: نبات معروف، وهو ثلاثة أنواع . له ورق كورق البُرّ إلاّ أنها أصفر، تفترش على الأرض قضبانه وتذهب ذهاباً بعيداً، فتشتبك أصوله تحت الأرض حتى تكون كاللِّبْدَة لذلك يُسَمَّى الوشيج، وهي رقاق صُفر معقّدة صُلْبة تسير تحت الأرض إلى كلِّ ناحية. ويسمّى بالعربية النّجم والنّجيل أيضاً. وتعرف جُمَّتُه بالشّنّاقة لأن ثمره إذا استنشق فدخل شئ منه في الأنف أرعف دماً. ويكثر في قَبْتُور، وبَسْطَة، وإشبيلية، وغَرْناطة. وغيرها.

منافعه: نافع من رخاوة المعدة واستطلاق البطن، ملصق للجراحات الدّامية. واذا شرب طبيخه فَتَّتَ الحصاة، ونفع من أوجاع المغص. وبزرُه يُدِرُّ ويَعْقِل البطن.

٢١. جاوَرْس: هذا النبات ثلاثة أنواع: أحدها الذُّرة وهو أعظمها، والثاني أصغر منه ويعرف بالشينة، والثالث أصغر من هذين النوعين وهو الدُّخن البري. والدُّخن صنفان: أحدهما أصغر منه مائل الى الحُمرة، والآخر أبيض مائل إلى الصُّفرة. ويكثر انتشاره مع أراضي زراعة القمح وفي السهول والأراضي المنبسطة.

منافعه: عاقل للبطن، مُقَوٍّ للمعدة وسائر الأمعاء، واذا وضع في صُرَّة وتُكُمِّد به نفع نفعاً بليغاً. وإذا تكُمِّد به نفع من المغص وغيره من سائر الأوجاع. واذا عُمل منه خبز وأُكِل عَقَل البطن وأدرَّالبولَ.

٢٢. جرجير: هذا النبات أربعة أنواع: أحدها جرجير الماء وهو ضرب من الكرفس، والثاني المشهور عند الناس بالجرجير وهو ضرب من الفُجل البري وخضرته مائلة إلى السواد وفيها ملاسة. ونوع آخر مثل الفجل البري إلا أن ورقه قريب الشبه من ورق الجرجير المائي، مُنْتنُ الرائحة. ونوع رابع يشبه النوع الثالث إلا أن ورقة أعرض وزهره أحمر مائل إلى السواد، والناس يأكلونه مع البقل، وهو النوع الحر. ولا تخلو بقعة من الآندلس من زراعته لاشتهاره بين الناس.

منافعه: مُدِرٌّ للبول، هاضم للطعام، مُلَيِّن للطبيعة مُفتِّح، وإذا مُزِج بزره أو ماؤه بالعسل أزال النّمش، واذا مُزِج بمرارة البقر نفع من آثار القروح، وهو مُصَدِّع للرأس، واصلاحه أكلهُ بالخَسّ والهندباء.

٢٣. جُلْبان: هو من أنواع القطنية، وأصنافه كثيرة ومنه مايزرع ومنه مالايزرع، وهو اربعة أنواع، الأول أزرق مائل إلى الخُضرة معروف عند الزراعين، والثاني: له حبٌّ مدحرج أخضر. والثالث أصغر من الأول له بزر أغبر مرّقط بسواد. والرابع أخضر مائل إلى الزُّرقة وهو المعروف عند الناس. يكثر في رُنْدَة، وقَيسارة، وقرطبة، ووادي آش، والمرِيَّة.

منافعه: مُحَلِّل مُدرٌّ للطمث، مُلَيِّن لفضول الصَّدر، وإذا شُرب طبيخه بعسل أحدر الأخلاط الرديئة العارضة في الأمعاء.

٢٤. جُلَّنار: هو ذَكَرُ الرُّمان، وشَجَرُهُ كشجر الرُّمان، إلاّ أنّ شجَر الرمان له شوك حَادٌّ، ويُنَوِّرُ ويُثْمِرُ، وشجر الجُلَّنار لا شوك له ويُنَوِّر ولا يُثمِر، وهو شديد الحُمرة كثير الورق، يكثر بالبساتين في غَرْناطَة، ودَانية، وقَلْصَادة، والمَرِيَّة، ومَالَقَة، وإشْبِيلية.

منافعه: نافع من السُّموم ومن قُروح الأمعاء، ومن نفث الدَّم. وإذا طبخ بالخلِّ وتُمُضْمِض به نفع اللِّثّة الدَّامية. وهو قاطع للإسهال الناتج عن رطوبة في المعدة والأمعاء.

٢٥. جُمَّيز: من جنس الشَّجر، ومن نوع شجر التِّين، ورقة يشبه ورق التوت إلا أنّها أصغر، وثمره فجٌّ ابداً لا ينضج حتى يطعن بحديدة، أو يُمَس بزيت. ولونه بين الحُمرة والصُّفرة. ولا يخرج في الأغصان ــ كما يخرج التين ــ بل في السوق والأغصان البالية القديمة. وكان هذا الشجر ببلاد فارس في طعمه مرارة، وكان يقتل الآكل سريعاً كالسُّمّ، ثم إن قوماً نقلوا غراستها إلى الاسكندرية وغيرها من البلاد فصار غذاءً وذهبت مراراته وغائلته.

منافعه: إذا طبخت ثمرته في الماء ثم كرِّرت في ماء آخر بدل الأول حتى يظهر طعمها وقُوتها ثم تطبخ بعد ذلك في سكر طبرزذ نفع من كان محدوراً، وبعسل لمن كان بلغمياً من السعال المتقادم والنوازل المنحدرة من الدِّماغ إلى الصَّدر والرِّئة.

٢٦. جنطيانا: من نوع الجَنبَة. وأكثر الأطباء يقـول: إن أول من عرف هذا النبات مَلِك يسمّى ((جنطيس)) وقيل: "جنطيان" فاشتق اسم هذا الدواء من اسم المَلِك. وكان ملكاً على الأمة التي يقال لها اللاذيون وهم صُناع اللاذن. وهو نوعان: احدهما ورقه قـريب من اصله يشبه ورق الحور أو النوع الصغير من لسان الحَمَل. وساقـه مجوفة ملساء في غلظ الخنصر طولها ذراعين [كذا]. والنوع الآخر: نباته يُشبه نبات حُمّاض البقر، ذو عرق أسـود كالجزر الصغير، فيه مرارة ظاهرة، وهما ينبتان في المروج والمواضع المائية وفي السـهول وقرب العيون.

منافعه: مُفَتّح لسَدَد الكبد والطحال نافع من وجعها وأورامها، مُدرٌ للبول والطّمث، نافع من عضة الكَلْب الكَلِب، ومن لسع جميع الهوام والعقـارب والسّبـاع. واذا اتُّخذ من عصارته وزن درهمين وشربت لذات الجنب نفعها بليغاً، وكذلك إذا غسلت به القروح.

٢٧. جَوز بُوا: هو من نبـاتاتات الهند، يجلب إلى الأندلس، وهو جوز الطِّيب، مشهور معروف عند الناس والأطباء والعشابين. وهو ثمر بقدر البُندق صلب، طيِّب الرائحة، حارُّ الطَّعم.

وزعم ناس أنه ثمر شـجرة الدَّار صيني، وأن لحاء أغصان هذه الشجرة الدَّار صيني، ولحاء الأصل قـرفة الطعام وثمرها جوز بُوّا، وقشر الثمر الخارجي البسباسـة، وهذا كلُّه من ثقـات الأطبـاء ومشاهير العلماء.

منافعه: مُقوٍّ للكبد والطحال والمعدة، عاقل للبطن، مُدرٌّ للبـول نافع من عُسره، مقوٍّ للبَصَر، نافع من السـل، مُطيِّب للنّكهة، مُنَقٍّ للنّمش. وإذا وقـع في الأدهان نفع من الأوجاع، وكذلك في القروحات، مانع للقيء، هاضم للطعام.

٢٨. حَرْمَل: هو من نوع الجنبة، وهو نوعان، احمر وأبيض، فالأحمر منه هو المعروف بـالشّاميّ، والأبـيض منه هو العربي. لا ترعاه الحيوانات وربما نالت منه المعز عند المَجْهَدة قـليلاً إذا يبـس. واختلف فيه فقيل، هو السَّذاب البري، وقـيل: الخردل. ويعرف أيضاً بـ حَرْمَل وحَرْمَلَة وحُرَيْملَة. وحب الحرمل: نبات يشبه ورقه ورق حي العالم الصغير إلاّ أنّه أطول منه وأرقُّ ورقـاً. وهو معروف عند الأطبـاء والناس والعشابـين. ينبـت في الاندلس في المواضع الظَّليلة والسياجات والجدران، وفي السهول الواسـعة. وبـعض أنواعه تنبت في آخر الخريف من السَّنة.

منافعه: جيد النفع من عِرق النَّسَا، ووجع المفاصل إذا طُلي بـه عليها، مُدِرٌّ للطمث والبول بقوة شرباً وطلاءً، نافع من القـولنج، كذلك نافع من ضعف البصر اذا سحـق بالعسـل ومرارة القَبَج والدجاج وماء الرازيانج واكتحل به. بالغ الضرر بالرئة ويسقـط شعر الرأس، اصلاحه بالعسل، والشربـة منه ثلاثة دراهم. وهو ذو طبيعة حارّة.

٢٩. حُلبَة: من جنس البَقل المستأنف كلَّ سـنة، وأنواعه كثيرة، وكلها مرتاد للبهائم، وهي معروفة مشـهورة منها: النَّفْل، والخَنْدَقُوقا، والبصيصة، ورِجل الغُراب. ونبـاته يكثر في عموم الأندلس وهو بالمواضع النَّدية وقرب الأنهار أكثر.

منافعه: منضِّجة مُحَلّلة للأورام الصُّلبـة البـلغمية، مُلينة للدُّبيلات، ذاهبة برائحة البدن ونتن العرق، مُطَيِّبة للنكهة، مُحَسِّنة للَّون، ودهنها المتّخذ بالآس نافع للشعر ولآثار القـروح، داخلة في أدوية الكَلَف، وطبيخها يشفي من الطُّرفَة ويُصَفّي الصّوت ويُغَذي الرِّئة، ويُلَيِّن الصَّدر والحلق ويسكن السُّعال.

٣٠. حَنظَل: ويقال حَمْظَل بالميم. نبات يمتد على الأرض لاسـاق له. وهو ذكر وأنثى، فالذي له ثمر كثمر النَّارنج ولونه أخضر مائـل إلى السَّواد فهذا هو الأنثى. والذَّكر صغير الثمر وورقه أكثر خشونة من الأول، وهما كالبطيخ الفلسطينيّ لا يُفَرِّق بينهما قبل أن يثمرا إلا العارفُ بهما. ويكثر بالأندلس وبخاصّة البـوادي. وقـفت عليه في ظاهر بَلَنسيشة، وبَسْطَة، وبَيَّاسَة وغَرناطة.

منافعه: نافع من القُولنج الرَّطب، ومن أوجاع العصب والمفاصـل وعِرق النَّسَا والنّقرس، وورقه قـاطع لنزف الدَّم، مُنضج للأورام.

الهوامش

١) عمدة الطبيب في معرفة النبات لأبي الخير الاشبيلي (القرن السادس الهجري) تحقيق محمد العربي الخطابي ــ مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية ١٩٩٠م ١/٤٤، والجامع لمفردات الأدوية والأغذية لضياء الدين عبد الله بن أحمد الأندلسي المالقي ابن البيطار (ت ٦٤٦هـ) القاهرة ..المطبعة الأميرية ببولاق ١٢٩١هـ، ٣/١٢٠ ــ ١٢١.

والمعتمد في الأدوية المفردة ــ للمظفر الرسولي يوسف بن عمر التركماني (ت ٦٩٤هـ) نشره مصطفى السقا ــ القاهرة ــ مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٩٦٧م ص: ٣٢٢.

وحديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار ــ لأبي القاسم بن محمد بن الغرب الاسلامي، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م ص: ٢٢ ــ ٢٣.

٢) عمدة الطبيب: ١/٤٩ ــ ٥٠ والجامع: ١/١٧ والمعتمد:٨ وحديقة الازهار: ٢٩ ــ ٣٠.

٣) عمدة الطبيب: ١/٨٠ – ٨١، والجامع: ١/٢٣– ٢٤، والمعتمد ١١ وحديقة الأزهار: ٢٨.

٤) عمدة الطبيب: ١/٨٧، والجامع: ١/٣٣ والمعتمد: ١٣، وحديقة الأزهار: ٣١.

٥) عمدة الطبيب: ١/٨٨، والجامع: ١/٣٦، والمعتمد: ١٤ وحديقة الازهار: ٣٩ ــ ٤٠.

٦) عمدة الطبيب: ١/٥٧ ــ ٥٨، والجامع: ١/٥١ والمعتمد:١٥ وحديقة الأزهار: ١٦ــ ١٧.

٧) عمدة الطبيب: ١/٩١، والجامع: ١/٧٢، والمعتمد: ١٧ وحديقة الازهار: ٤٨ ــ ٤٩.

٨) عمدة الطبيب: ١/٩٢ــ ٩٣ والجامع: ١/٧٥، والمعتمد: ١٧ وحديقة الأزهار: ٥٣.

٩)عمدة الطبيب: ١/١٠٠، والجامع: ١/٧٩ والمعتمد: ١٨ وحديقة الأزهار: ٤٧ ــ ٤٨.

١٠) عمدة الطبيب: ١/١٢٦ ــ ١٢٧، والجامع: ١/٨٧، والمعتمد: ٢١ ــ ٢٢، وحديقة الأزهار: ٩١.

١١) عمدة الطبيب: ١/١٢٧ ــ ١٢٨ والجامع: ١/٩٢، والمعتمد: ٢٣ وحديقة الأزهار: ٤٩ ــ ٥٠.

١٢) عمدة الطبيب: ١/١٠٩، والجامع: ١/١١٦، والمعتمد: ٣١ ــ ٣٢، وحديقة الازهار: ٦٠ ــ ٦١.

١٣) عمدة الطبيب: ١/١٣٩ ــ ١٤٠، والجامع: ١/١٣٥ ــ ١٣٦، والمعتمد: ٤٨، وحديقة الأزهار: ٢٩١ ــ ٢٩٢.

١٤) عمدة الطبيب: ١/١٤٣ ــ ١٤٤، والجامع: ١/١٣٨ ــ ١٣٩، والمعتمد: ٥٠ ــ ٥١، وحديقة الأزهار: ٢٩٥.

١٥) عمدة الطبيب: ١/٥٢٦، والجامع: ١/١٤٠ ــ ١٤١، والمعتمد: ص: ٥٢ وحديقة الأزهار: ٢٩٨ ــ ٢٩٩.

١٦) عمدة الطبيب: ١/١٤٦ والجامع: ١/١٤٤، والمعتمد: ٥٣، وحديقة الأزهار: ٢٩٧ ــ ٢٩٨.

١٧) عمدة الطبيب: ١/١٤٧ ــ ١٤٨، والجامع: ١/١٤٦ ــ ١٤٨، والمعتمد: ٥٥ ــ ٥٧، وحديقة الأزهار: ٢٩٦ ــ ٢٩٧.

١٨) عمدة الطبيب: ١/٩١ ــ ٩٢، والجامع: ١/٨٠ ــ ٨١ والمعتمد: ١٥ــ١٦. وحديقة الأزهار: ٥٥ ــ ٥٦، ٣٠٤.

١٩) عمدة الطبيب: ١/١٥٢ ــ ١٥٣، والجامع: ١/١٥١ــ١٥٣، ، والمعتمد: ٦٠ ــ ٦١. وحديقة الأزهار: ٣٠١ ــ ٣٠٢.

٢٠) عمدة الطبيب: ١/١٥٤ ــ ١٥٥، والجامع: ١/١٥٤، والمعتمد: ٦٢، وحديقة الازهار: ٣٠٣.

٢١) عمدة الطبيب: ١/١٥٧ ــ ١٥٨، والجامع: ١/١٥٦ والمعتمد: ٦٣. وحديقة الأزهار: ٧٣ ــ ٧٤.

٢٢) عمدة الطبيب: ١/١٦٢ ــ ١٦٣، والجامع: ١/١٥٩، والمعتمد: ٦٥ وحديقة الأزهار: ٧٢ــ ٧٣.

٢٣) عمدة الطبيب: ١/١٦٦، والجامع: ١/١٦٢، والمعتمد: ٦٧ وحديقة الأزهار: ٧٩.

٢٤) عمدة الطبيب: ١/١٦٩، والجامع: ١/١٦٤، والمعتمد: ٦٩ ــ ٧٠. وحديقة الأزهار: ٧١.

٢٥) عمدة الطبيب: ١/١٧٠ ــ ١٧١، والجامع: ١/١٦٨ ــ ١٦٩، والمعتمد: ٧٣، وحديقة الأزهار: ٨٠ ــ ٨١.

٢٦) عمدة الطبيب: ١/١٧٤ ــ ١٧٥، والجامع: ١/١٧٠ ــ ١٧١، والمعتمد: ٧٥. وحديقة الازهار: ٧٥.

٢٧) عمدة الطبيب: ١/١٨١، والجامع: ١/١٧٥ والمعتمد: ٧٦، وحديقة الأزهار: ٧٦ ــ ٧٧.

٢٨) عمدة الطبيب: ١/٢٠٧ ــ ٢٠٩، والجامع: ٢/١٤ ــ ١٥، والمعتمد: ٩٢ ــ ٩٣، وحديقة الازهار: ١١٣.

٢٩) عمدة الطبيب: ١/٢١٨، والجامع: ٢/٣١ ــ ٣٢، والمعتمد: ٩٩. وحديقة الازهار: ١١٤ ــ ١١٥.

٣٠) عمدة الطبيب: ١/٢٣٥ ــ ٢٣٦، والجامع: ٢/٣٦ ــ ٣٨، والمعتمد: ١١٠ ــ ١١٢، وحديقة الأزهار: ١١٥ ــ ١١٦.

اخبار التراث العربي

اعداد: حسن عريبي الخالدي

ـ ق ـ

** القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي في آثار القدماء والمحدثين (دراسة وثائقية) ـ جمع وتحقيق ودراسة د: عبد الحكيم الانيس، طـ ١، دبي، الامارات العربية المتحدة، دار البحوث للدراسات الاسلامية واحياء التراث، ١٤٢٤ ـ ٢٠٠٣، ٤٣٧ص، سلسلة الدراسات التاريخية ـ ٣٠.

** قاعدة في علم الكتاب والسنة ـ للطوفي شمس الدين ابي الربيع سليمان بن عبد القوي الصرصري البغدادي (٦٥٧ ـ ٧١٦/ ١٢٥٩ ـ ١٣١٦م) تح: محمد بن عبد العزيز المبارك. مجلة جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية (الرياض) ع ٢١ (١٤٢٦ ـ ٢٠٠٦) ص ١٤٧ ـ ٢٠٢.

** القراءات وكبار القراء في دمشق ـ محمد مطيع الحافظ، ط ـ ٢١ دمشق، دار الفكر، ... ـ ٢٠٠٣، ٣٨٤ص.

** قراءة في برنامج التجيبي السبتي (مدخل بحث) ـ عبد الحفيظ بن منصور، أعمال ندوة التواصل الثقافي بين اقطار المغرب العربي تنقلات العلماء والكتب. ص ٦٠٩ ـ؟

** قراءة في غريب القرآن للسجستاني ـ ضاحي عبد الباقي محمد. مجلة الدراسات اللغوية (الرياض) ع٣، مج ٥ (١٤٢٤ ـ ٢٠٠٣) ص ١٧٥ ـ ١٩٠.

** قشر الفسر ـ للشيخ العميد ابي سهل محمد بن الحسن بن علي الزوزني الغزنوي العارض (ت ٤٣٩هـ/ ١٠٤٧م) حققه وقدم له د. رضا رجب، ط ـ ١، دمشق، دار الينابيع طباعة ـ نشر ـ توزيع)... ـ ٢٠٠٤، ٥٦٢ص.

** قصة الارقام عبر حضارات الشرق القديم ـ موسى ديب الخوري، ط ـ ١، دمشق، وزارة الثقافة، .. ـ ٢٠٠٢، سلسلة الدراسات التاريخية.

** قصيدة عمارة بن عقيل وشرحها ـ لثعلب ابي العباس احمد بن يحيى بن يسار الشيباني ولاء البغدادي (٢٠٠ ـ ٢٩١هـ/ ٨١٦ ـ ٩٠٤) دراسة وتحقيق د: حسام البهناوي، نصوص ودراسات لغوية مهداة لشيخ المدرسة الرمضانية الاستاذ رمضان عبد التواب ... ص ٢٧١ ـ ٣١٠.

** قضاء الحوائج ـ لابن ابي الدنيا ابي بكر عبد الله بن محمد بن عبيد الله القرشي البغدادي (٢٠٨ ـ ٢٨١هـ/ ٨٢٣ ـ ٨٩٤م) تح: محمد خير رمضان يوسف، ط ـ

١؟، دار ابن حزم، ١٤٢٢ ـ ٢٠٠٢.

** قضايا النقد الادبي في مقدمة شرح حماسة ابي تمام للمرزوقي ـ د: عبد العزيز الشعلان، ط ـ ١، الرياض، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ... ـ ٢٠٠٢.

** قطع همزة الوصل في الدرج ، مؤمن بن صبري غنام. مجلة جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية (الرياض) ع ٢١ (١٤٢٦ ـ ٢٠٠٥) ص ٤٢١ ـ ٤٩٤.

** القيمة العلمية للمخطوطات الليبية في الخزائن المغاربية ـ عبد السلام محمد الشريف. أعمال ندوة التواصل الثقافي بين اقطار المغرب العربي تنقلات العلماء والكتب. ص ٨٩ ـ ٩٦.

- ك -

** كتاب جمل الغرائب وأهميته في علم غريب الحديث ـ محمد احمد ايوب الاصلاحي، الرياض، وزارة الشؤون الاسلامية والاوقاف، ... ـ ٢٠٠٤.

** كتاب العروضي وافتراضات المنجي الكعبي الخاطئة ـ الاستاذ هلال ناجي. الحياة الثقافية (تونس) ع ١٣٩، س ٢٧ (... ـ ٢٠٠٢) ص ٧٥ ـ ٩١.

** كتاب المؤسسات الصحية العثمانية الحديثة في سوريا: المستشفيات وكلية طب الشام تاليف اكمل الدين احسان، اوغلي، ط ـ ١ عمان ، الاردن) منشورات لجنة تاريخ بلاد الشام، ١٤٢٣ ـ ٢٠٠٢ ـ عرض د: عزة حسن. مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق) ج٣، مج ٧٩ (١٤٢٥ ـ ٢٠٠٤) ٦٣٧ ـ ٦٤٦.

** كتب المسلسلات عند المحدثين ـ عبد اللطيف بن محد الجيلاني، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ... ـ ٢٠٠٣، السلسلة الثالثة ـ ٥٢.

** كتب السير ومسألة داري الحرب والسلم نموذج كتاب السير لمحمد النفس الزكية ـ رضوان السيد. في محراب المعرفة ص ١٣١ ـ ١٤٧.

** كشاف مجلة الدراسات اللغوية المجلد الخامس، السنة الخامسة ـ محمد فاروق بكداش. مجلة الدراسات اللغوية (الرياض) ع١، مج٦ (١٤٢٥ ـ ٢٠٠٤) ص ٢٩١ ـ ٣٠١.

** كشاف مجلة الدراسات اللغوية. المجلد السادس، السنة السادسة ـ محمد فاروق بكداش، مجلة الدراسات اللغوية (الرياض) ع١، مج٧ (١٤٢٦ ـ ٢٠٠٥) ص ٢٧٩ ـ ٢٨٦.

** كشف الحال في وصف الخال ـ للصفدي صلاح الدين ابي الصفاء خليل بن ايبك بن عبد الله الشافعي الاديب المؤرخ (٦٩١ ـ ٧٦٤هـ/ ١٢٩٧ ـ ١٣٦٣م) تح: محمد عايش، ط ـ ١، دمشق، دار الاوائل للنشر والتوزيع، ... ـ ٢٠٠٦، ١٧٦ص

** كفرتخاريم: ماضيها وحاضرها ـ صلاح الدين كيالي، تقديم: عبد المجيد همو، دمشق، وزارة الثقافة، ... ـ ٢٠٠٢، سلسلة الدراسات التاريخية.

- ل -

** كتاب اللبأ واللبن ـ لابي زيد الانصاري سعيد بن اوس بن بشير الخزرجي الانصاري (١٢٢ ـ ٢١٥ ـ ٨٤٠ ـ ٩٣٠) حققه وقدم له وصنع فهارسه د: محمد عودة سلامة ابو صبري. نصوص ودراسات لغوية مهداة لشيخ المدرسة الرمضانية الاستاذ رمضان عبد

التواب. ص ٣١١ ـ ٣٤١.

** لمع السّحر من روح الشّعر وروْح الشّحر ـ الاصل (روح السحر...) لابن الجلاب الشهيد ابي عبد الله محمد ابن احمد بن محمد بن الجلاب الفهري الاندلسي (ت ٦٦٤هـ / ١٢٦٦م) المختصر (لمع السحر...) لابن ليون التجيبي الاندلسي ابي عثمان سعيد بن احمد بن ابراهيم الفقيه الاديب (٦٨١ ـ ٧٥٠هـ/ ١٢٨٢ ـ ١٣٤٩م) تحقيق وتعليق د: سعيد بن الاحرش، ط ـ ١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، طبع؟، ... ـ ٢٠٠٥، ٥٤٨ص.

** لمحات عن الحياة الثقافية في ليبيا خلال القرنين التاسع والعاشر الهجريين ـ علي محمد ابراهيم ابو راس. اعمال ندوة التواصل بين اقطار المغرب العربي تنقلات العلماء والكتب. ص ٥٨١ ـ ٦٠٧.

** اللهجة العربية في خوزستان ـ محمود شكيب انصاري. مجلة الدراسات اللغوية (الرياض) ع ٤ مج ٥ (١٤٢٤ ـ ٢٠٠٤) ص ١٩٧ ـ ٢٢١.

** لَوعة الشاكي ودمعة الباكي ـ للصفدي صلاح الدين ابي الصفاء خليل بن ايبك الشافعي الاديب المؤرخ (٦٩١ ـ ٧٦٤هـ ١٢٩٧ ـ ١٣٦٣م) تح: محمد عايش، ط ـ ١، دمشق، دار الاوائل للنشر والتوزيع، ... ـ ٢٠٠٣، ١٢٨ص.

** ليبيا في أدب بعض الرحالة المغاربة: القيسي (ابن السراج/ ابن مليح) نموذجا ـ محمد قزقزان. أعمال ندوة التواصل الثقافي بين أقطار المغرب العربي تنقلات العلماء والكتب: ص ٥٤٩ ـ ٥٥٨.

** ليبيا في الرحلات المغربية ـ احمد حدادي. اعمال ندوة التواصل الثقافي بين اقطار المغرب العربي. تنقلات العلماء والكتب. ص ٥١١ ـ ٥١٧.

- م -

** مآخذ ابي حيان النحوية والصرفية على ابن مالك ـ سمير علاوي عبد الحسن الفكيكي رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة بغداد، ... ـ ٢٠٠٣، ١٨٤ ص.

** مادة (و ف ي) في القرآن الكريم (دراسة لغوية) ـ فاطمة سعد جخدر رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها. جامعة بغداد، ... ـ ٢٠٠٣، ١٨٣ص.

** مازن المبارك بحوث مهداة اليه ـ ط ـ ١، دمشق، دار الفكر، .. ـ ٢٠٠١، ٤٤٨ص.

** مالم ينشر من كتاب ظاءات القرآن الكريم للبرقي ابي الطاهر اسماعيل بن احمد بن زيادة التجيبي (ت نحو ٤٥٦هـ/ نحو ١٠٦٤) أقطار المغرب العربي تنقلات العلماء والكتب ص ٣٨١ ـ ٤١٢ ...... نصوص ودراسات لغوية مهداة لشيخ المدرسة الرمضانية الاستاذ رمضان عبد التواب. ص ٣٤٣ ـ ٣٨٠.

** ما يعول عليه في المضاف والمضاف اليه ـ للمحبي محمد امين بن فضل الله بن محب الله الدمشقي الحنفي (١٠٦١ ـ ١١١١هـ/ ١٦٥١ ـ ١٦٩٩) تح محمد حسن عبد العزيز. مراجعة حسن الشافعي، ط ـ ١، القاهرة، مجمع اللغة العربية، طبع مؤسسة دار الشعب للصحافة والنشر، مجلة الدراسات اللغوية (الرياض) ع٢، مج ٦، ١٤٢٥ ـ ٢٠٠٤) ص ٣١١ ـ ٣٤٥.

** المباحث اللغوية والصوتية في كتاب(الحجة) لابي علي الفارسي الحسن بن احمد النحوي ـ رياحين رحيم

فليفل الكحيلي، رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة بغداد، ... ـ ٢٠٠٣، ١٧٤ص.

** مباهج اللغة والادب دراسات لغوية ادبية علمية ـ عبد الكريم اليافي، ط ـ ١، دمشق، وزارة الثقافة، ... ـ ٢٠٠٣، ٤٠٦ص.

** المبرد ولغة الشعر ـ د: زهير غازي زاهد. بحوث في لغة الشعر وعروضه. ط ـ ١، بيروت، عالم الكتب للطباعة، والنشر والتوزيع، ١٤٢٢ ـ ٢٠٠١، ١٠٤ص. ظ ص ٣٧ ـ ٥٣.

** المبهمات ودلالاتها الاسلوبية في شعر المتنبي ـ حميد مناع العنزي، ط ـ ١، الكويت، رابطة الادباء، ... ـ ٢٠٠٣، سلسلة/ مدارات ادبية ـ ٢٢.

** المتنبي ومشكلة السرقات الادبية (دراسة في نقد المؤلفات التي تناولت سرقات المتنبي) ـ احمد علي محمد. مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق) ج٣، مج٧٩ (١٤٢٥ ـ ٢٠٠٤) ص ٥٤٧ ـ ٥٧٤ .

** مجالس القضاة والحكام والتنبيه والاعلام ـ المكناسي (ابن تريس) ابي عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن فرج القيسي الشاطبي المقرئ (٤٩٤ ـ ٥٦١هـ/ ١١٠١ ـ ١١٦٦م) تح د: نعيم عبد العزيز سالم الكثيري، ط ـ ١، دبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، .... ـ ٢٠٠٢، ١ ـ ٢ج، ٩٧٦ص.

** المجوسية الزرادشتية: الفجر ـ الغروب ـ د. س. زيهنير، نقله الى العربية وقدم له وزادة بالملاحق د: سهيل زكار، ط ـ ١، دمشق، منشورات التكوين للطباعة والنشر والتوزع، ١٤٢٦ ـ ٢٠٠٥، ٥٣٠ص.

** المجيد في اعراب القرآن المجيد ـ لبرهان الدين ابي اسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم القيسي السفاقسي (٦٩٣ ـ ٧٤٣/ ١٢٩٤ ـ ١٣٤٢م) دراسة وتحقيق: ايناس عبد المجيد لطيف جاسم الدوري، رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة بغداد، ... ـ ٢٠٠٣، ٧٠٦ص.

** محاضرات الادباء ومحاورات البلغاء والشعراء ـ للراغب الاصفهاني ابي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، ت نحو ٤٤١هـ/ نحو ١٠٤٩م، دراسة وتحقيق: رياض عبد الحميد مراد، ط ـ ١، بيروت، دار صادر، ... ـ ٢٠٠٤، ١ ـ ٤ مج، ٣٠٠٠ص.

** كتاب المحاضرات والمحاورات ـ للسيوطي جلال الدين ابي الفضل عبد الرحمن بن ابي بكر، ٨٤٩ ـ ٩١١هـ/ ١٤٤٥ ـ ١٥٠٥) تحـ: يحيى وصيب الجبوري، ط ـ ١، بيروت، منشورات دار الغرب الاسلامي، ١٤٢٤ ـ ٢٠٠٣، ٥٧ص.

** محمد سعيد رمضان البوطي بحوث ومقالات مهداة اليه ـ ط ـ ١، دمشق، دار الفكر، ... ـ ٢٠٠٢، ٣٨٤ص.

** محمد بن علي بن مصطفى الخروبي (ابو عبد الله الخروبي) إفادات عن سيرته ومؤلفاته ـ مختار الهادي ابن يونس. اعمال ندوة التواصل الثقافي بين اقطار المغرب العربي تنقلات العلماء والكتب. ص ٣٢٣ ـ ٣٥٩.